علم حدیث میں اِسناد و متن کی تحقیق کے اصول

محدثین اور فقہاء کے طرزِ عمل کی روشنی میں

[مقالہ برائے پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ]

مقالہ نگار

حافظ حمزہ مدنی

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر

ڈائریکٹر سیرت چیئر، استاد شعبہ علوم اسلامیہ

دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

No: 5848 Acad.

Dated:28-4-2005

شعبہ علوم اسلامیہ، دی اِسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

❀❀❀ توجہ فرمائیں ! ❀❀❀

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب............

- عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد اپ لوڈ (UPLOAD) کی جاتی ہیں۔
- متعلقہ ناشرین کی اجازت کے ساتھ پیش کی گئی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات کی نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

❋❋❋ تنبیہ ❋❋❋

- کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی وشرعی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر
تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں

علم حدیث میں اِسناد و متن کی تحقیق کے اصول

محدثین اور فقہاء کے طرزِ عمل کی روشنی میں

[مقالہ برائے پی ایچ ڈی علومِ اسلامیہ]

مقالہ نگار

حافظ حمزہ مدنی

No: 5848 Acad.

Dated:28-4-2005

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر

ڈائریکٹر سیرت چیئر، استاد شعبہ علوم اسلامیہ

دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

شعبہ علوم اسلامیہ، دی اِسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

علمِ حدیث میں اِسناد و متن کی تحقیق کے اصول

محدثین اور فقہاء کے طرزِ عمل کی روشنی میں

مقالہ برائے پی ایچ ڈی [علومِ اسلامیہ]

(۲۰۰۵ء......۲۰۰۸ء)

مقالہ نگار

حافظ حمزہ مدنی

No: 5848 Acad.

Dated:28-4-2005

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر

ڈائریکٹر سیرت چیئر، استاد شعبہ علوم اسلامیہ

دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

شعبہ علومِ اِسلامیہ، دی اِسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

TO WHOM IT MAY CONCERN

It is certified that Mr. Hafiz Hamza Madni s/o Hafiz Abdur Rahman Madni is a Ph.D. student in Department of Islamic Studies and he has completed his Thesis titled:

علمِ حدیث میں اِسناد ومتن کی تحقیق کے اصول

(محدثین اور فقہاء کے طرزِ عمل کی روشنی میں)

under my supervision for the award of Ph.D. Degree. Mr. Hafiz Hamza Madni is eligible for submission of Thesis under the Rules & Regulation of the Department as well as of the University regarding Ph.D. The material used by him is original and he has shown creativeness in his work. The Thesis represents four years work done by the candidate.

Supervisor

Prof. Dr. Abdur Rauf Zafar

DECLARATION CERTIFICATE

This thesis which is being submitted for the degree of Ph.D. in **The Islamia University of Bahawalpur** does not contain material which has been submitted for the award of Ph.D. degree in any University and, to the best of my knowledge and belief, neither does this thesis contain any material published or written previously by another person, except when due reference is made to the source in the test of the thesis.

(Hafiz Hamza Madni)

Ph.D Scholar

ایتونی بکتاب من قبل ھذا
أو أثارة من علم

(سورۃ الاحقاف:۴)

انتساب

محترم اور مشفق والدِ مکرم

مولانا حافظ عبد الرحمٰن مدنی ﷾ کے نام

جن کی خواہش اور قدم قدم پر راہنمائی اس مقالے

کے وجود اور تکمیل کا باعث بنی۔

حافظ حمزہ مدنی

فہرستِ مضامین

مقدّمہ

میں نے زیرِنظر موضوع کو تحقیق کیلئے کیوں منتخب کیا اس کا پس منظر جاننے کے لئے ہمیں دور حاضر کی فکری اور علمی تحریکوں کے حدی خواں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی طرف لوٹنا ہوگا، جنہوں نے برصغیر کے مسلمانوں کی حالت زار کے پیش نظر 'جہاد و اجتہاد' کے دونوں میدانوں کو اپنی تگ و تاز کا محور بنایا۔ میں اس پس منظر کو نہایت اختصار سے پیش کروں گا، چنانچہ فکری ارتقاء کا جائزہ لیتے ہوئے اپنے مقدمہ کو دو حصوں میں تقسیم کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

۱۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) سے جنگ آزادی 1857ء تک

۲۔ سرسید سے دور حاضر تک۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کے دور سے جہاد و اجتہاد کی تحریک

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ)، جنہیں برصغیر پاک و ہند میں دور حاضر کی علمی، فکری اور مذہبی تحریکوں کا معمار اول بھی قرار دیا جاسکتا ہے، نے جب علم وفکر کے میدان میں قدم رکھا تو انہیں سب سے پہلے مسلمانوں کے سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ فکری انحطاط کا شدید احساس ہوا۔ انہوں نے دیکھا کہ ایک طرف ہندو مسلمانوں کے ہند پر سیاسی اقتدار کا پنڈولم متزلزل دیکھتے ہوئے پورے ہند پر مسلط ہو جانے کا خواب دیکھ رہے ہیں تو دوسری طرف مسلمان، جہاں غالیانہ تصوف میں پڑ کر بے عملی بدعملی کا شکار ہیں، وہاں تقلیدی جمود کی وجہ سے اصل شریعت 'کتاب وسنت' سے بالکل لاتعلق ہو رہے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے تحفظ کے لئے 'جہاد' کا ڈول ڈالا اور اس کے لئے مغل حکمرانوں کی عیاشیوں سے مایوس ہوکر افغانستان سے احمد شاہ ابدالی کو دعوت دی جس نے 1761ء میں مرہٹوں سے پانی پت کے میدان میں تیسری کامیاب جنگ لڑی۔ اس واقعہ سے 'جہاد' کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی مساعی کی طرف اشارہ ہی مقصود تھا، مجھے زیادہ ان کے اجتہادی میدان کے بارہ میں گفتگو کرنی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی تدریسی اور تبلیغی سرگرمیوں میں یہ معروف ہے کہ انہوں نے جہاں مغل اعظم جلال الدین اکبر کے 'دین الٰہی' کے پروردہ 'تصوف کے غلو' کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا وہاں 'تقلیدی جمود' میں توسع کی خاطر قابل قدر خدمات انجام دیں۔ اس بارے میں کامیاب تشخیص کے بعد روحانی طبیب حاذق کی حیثیت سے انہوں نے جو علاج سوچا وہ مسلمانوں کو 'قرآن وحدیث' دونوں سے براہ راست متعارف کرانے کا تھا، چنانچہ انہوں نے قرآن کریم کا ترجمہ وتفسیر مغلیہ دور کی سرکاری زبان 'فارسی' میں کیا اور حدیث کے لئے اولین صحیح ترین مجموعہ احادیث 'موطا امام مالک' کی نہ صرف عربی اور فارسی

زبان میں مسوّی اور مصفّی کے نام سے دو شرحیں لکھیں، بلکہ موطا امام مالک کو حدیث کی درسی کتاب کے طور پر رواج بھی دیا۔ اس طرح قرآن و حدیث دونوں کے گہرے مطالعہ کی بنیاد پر 'احیائے اجتہاد' کی تحریک کو فروغ دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر دور کے 'فقہ و اجتہاد' کو کتاب و سنت پر پیش کیا جائے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی جہاد و اجتہاد کی تحریکیں اگرچہ ان کی اولاد و اسباط نے بڑے اہتمام سے آگے بڑھائیں تاہم اسی انداز پر ان تحریکوں کے عروج کا پہلا دور جنگ آزادی 1857ء تک پھیلا ہوا ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کے بعد قرآن کریم کے تراجم و تفاسیر کا کام تو خود ان کے دو بیٹوں شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ (م ۱۲۳۳ھ) اور شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ (م ۱۲۳۰ھ) نے بھی آگے بڑھایا لیکن اس کے لیے انہوں نے فارسی زبان کی بجائے مسلمانوں میں زیادہ رائج ہونے والی زبان 'اردو' کا انتخاب کیا۔ تدریسی میدان میں ان کے بڑے بیٹے شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ (م ۱۲۳۹ھ) سے لے کر شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ (م ۱۲۳۹ھ) کے نواسے شاہ محمد اسحٰق رحمہ اللہ (م ۱۲۶۲ھ) تک کا دور فروغ حدیث میں ایک بڑا اہم کردار ہے، البتہ 1842ء میں شاہ محمد اسحٰق رحمہ اللہ (م ۱۲۶۲ھ) کے 'حرمین شریفین' ہجرت کر جانے کے بعد ایک طرف ان کی 'مسند حدیث' سید نذیر حسین دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۰ھ) کے سپرد ہو گئی تو دعوت و جہاد کے میدان میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کے پوتے شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ (م ۱۲۴۶ھ) اور ان کے سلسلہ تربیت کے متوسل سید احمد بریلوی شہید رحمہ اللہ (م ۱۲۴۶ھ) کی جدوجہد زیادہ نمایاں رہی۔ تحریک شہیدین 'احیائے خلافت اسلامیہ' کے ساتھ ساتھ شرک و بدعات کے خلاف بھی فروزاں رہی جو 1831ء میں بالاکوٹ کے مقام پر دونوں کی شہادت کے بعد بھی اس میدان میں رواں دواں نظر آتی ہے بلکہ حادثہ بالاکوٹ کے بعد سے جنگ آزادی 1857ء اور بعد ازاں تحریک جہاد نے تو قربانیوں کا روپ دھار لیا لیکن شرک و بدعات کے خلاف فروغ سنت و حدیث کی تحریک زیادہ تیز ہوتی چلی گئی۔ جس کا اگرچہ بڑا حصہ جنگ آزادی سے قبل شروع ہو کر بیسویں صدی کے بعد بھی شاہ محمد اسحٰق رحمہ اللہ (م ۱۲۶۲ھ) کے خلیفہ سید نذیر حسین دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۰ھ) اور ان کے ہم عصر اور شاگرد نواب صدیق حسن خاں رحمہ اللہ (م ۱۳۰۳ھ) کی مساعی کی صورت نمایاں نظر آتا ہے، لیکن جنگ آزادی کے بعد علمائے دیوبند اور بریلی بھی پیچھے نہیں رہے۔ اس سلسلے میں علماء کا باہمی تقابل کرنے کی بجائے زیادہ مناسب یہ ہے کہ کفر و الحاد کے خلاف مسابقت میں تمام حضرات کی کوششیں قابل قدر قرار دی جائیں۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز — چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

سرسید سے دور حاضر تک اسلام اور مسلمانوں کا تحفظ

یہ امر غالباً قرین انصاف نہ ہوگا کہ جنگ آزادی 1857ء میں مسلمانوں اور ہندو کی مشترکہ جنگ آزادی میں ناکامی کے

بعد سرسید اور ان کے ساتھیوں کے بارے میں کہا جائے کہ وہ قصداً برطانوی سامراج کی سازش میں شریک ہوگئے تھے بلکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے بدظنی سے بچتے ہوئے میں یہی کہنا چاہوں گا کہ سرسید اور ان کے ساتھیوں کی تمام مساعی اسی طرح اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لئے تھیں جس طرح شاہ ولی اللہ ؒ (م ۱۱۷۶ھ) اور ان کے متوسلین جہاد و اجتہاد کی تحریک میں مخلص تھے لیکن یہ امر بھی فطری ہے کہ سیاسی غلامی کا مزاج 'آزادی' کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ ؒ (م ۱۱۷۶ھ)، ان کے خاندان، شاگردوں اور فیض یافتگان نے جس طرح پہلے سکھوں اور پھر برطانوی سامراج کے خلاف آزادی کی جنگ لڑی وہ اگرچہ 1857ء کے بعد بھی جاری رہی لیکن 1857ء کی ناکامی کے بعد اس میں دو فرق آ گئے۔

(۱) جہاد بالسیف اندرون ہند کمزور سے کمزور ہوتا چلا گیا جو بالآخر صرف قربانیوں تک محدود ہوکر رہ گیا البتہ بیرون ہند آزاد علاقوں میں یہ نام کی حد تک قائم رہا تا آنکہ 1979ء میں جہاد افغانستان سے اس نے پھر نئی انگڑائی لی۔

(۲) غزوِ فکری نے سیاسی اقتدار سے مسلمانوں کی بالکلیہ محرومی کے بعد اپنی شکل کافی حد تک تبدیل کر لی اور اس کا میدان محدود سے محدود تر ہوتا ہوا صرف عقائد، عبادات اور بعض سماجی رسوم تک رہ گیا، بلکہ برطانوی سامراج نے سازش کر کے اسے اپنی خصوصی سرپرستی سے جہاں مذکورہ میدانوں میں تیز تر کر کے فرقہ بندی کو جنم دیا وہاں پبلک معاملات (سیاست اور معیشت) میں مسلمان اسلامی تعلیمات سے لاتعلق ہوتے چلے گئے۔ جس کا نتیجہ ایک طرف پرائیوٹ سیکٹر میں فرقہ بندی کے فروغ کے صورت میں ظاہر ہوا تو دوسری طرف پبلک سیکٹر میں مسلمان ذہنی غلامی کا شکار ہوتے چلے گئے۔ سرسید اور ان کے ہمنوا حضرات سے جو غلطی ہوئی وہ یہ تھی کہ ایک شکست خوردہ قوم کے لئے 'نسخہ کیمیا' یہ سمجھ لیا گیا کہ مسلمانوں کی نجات و حیات غالب قوم کے علوم وفنون کو اپنانے میں ہی ہے۔ فنون کی حد تک اگر کچھ بات وزن بھی رکھتی ہو، تو علوم کے بارے میں یہ رویہ یقیناً غلط ہے کہ سیاسی شکست کے بعد اسلام 'جامعیت' اور 'ابدیت' کے اعتبار سے اپنی اثر پذیری کھو بیٹھا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فکری مرعوبیت کے اس دور میں مسلمان دو حصوں میں بٹ گئے۔ ایک طرف مسلمانوں کو دینی روایات کے تحفظ کے احساس نے مسجد وخانقاہ میں ہی پناہ لینے پر مجبور کر دیا تو دوسری طرف کمزور ایمان والے مسلمان نہ صرف سرکاری ملازمتوں کی طرف بھاگنے لگے بلکہ لارڈ میکالے کے وضع کردہ بدیسی نظام تعلیم نے ان کی ذہنی تربیت اس طرح کی کہ وہ انگریز کے سیاسی اور معاشی نظاموں کے اسیر ہوتے چلے گئے حتیٰ کہ بیسویں صدی کا ابتدائی نصف جو آزادی کی تحریکوں کا مظہر بھی ہے، اپنی روش کے اعتبار سے بالکل مغرب سے درآمد سیاست پر مبنی ہے۔ ان حالات میں شریعت کی اساس کتاب وسنت کو جس آزمائش سے دوچار ہونا پڑا وہ کچھ یوں سامنے آئی:

(۱) قرآن کریم کے الفاظ کا انکار تو مشکل تھا لیکن اس کی تفسیر (سنتِ رسول ﷺ) کو 'درایتی نقد' کے نام پر کھیل بنا لیا گیا۔

(۲) سنت وحدیث کو مشکوک بنانے کے لئے ایک طرف نام نہاد 'عقل وفطرت' کی موافقت کا نام لیا گیا تو دوسری طرف اسوۂ

رسول ﷺ کو چلتے پھرتے قرآن کی بجائے 'عجمی سازش' باور کرانے کی مساعی نامشکور ہونے لگیں۔

محمدی شریعت چونکہ آخری شریعت ہے جو قیامت تک منسوخ نہیں ہوسکتی۔لہٰذا ضروری ہے کہ اس شریعت کو علماء کے ذریعے قیامت تک آنے والے افراد تک بحفاظت پہنچایا جائے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے شریعت کے احکامات امت کوآگے پہنچانے کا حکم یوں دیا: «بلّغوا عني ولو آية ...... الخ » (صحیح بخاری: رقم ۳۴۶۱،سنن ترمذی: رقم ۲۵۹۳) محمدی شریعت کو آگے پھیلانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کی ذمہ داری بھی یہی لگائی تھی: ﴿يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ ﴾ (المائدۃ:٦٧) ، چنانچہ شریعت محمدیہ کوامت تک پہنچانے کے لئے اوراس شریعت کی حفاظت کے لئے مسلمانوں نے 'روایت' سے کام لیا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی شریعت کے دو رخ ہیں: ایک کلام الٰہی، جسے قرآن کہتے ہیں، دوسرا مراد الٰہی جسے سنت وحدیث کہتے ہیں۔ دونوں کی حفاظت وتبلیغ کے لیے روایت کو اختیار کیا گیا۔ قرآن کی روایت کے لیے عموماً تلقّی وتلاوت کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے، جبکہ روایتِ سنت کے لیے تحمل واداء کی۔ روایت کی تحقیق کے لیے جوفن محدثین کرام نے اختیار کیا اسے متاخرین نے 'درایت' کا نام دیا، جبکہ متقدمین کے ہاں 'درایت' کا مفہوم عموماً 'روایت' میں ہی شامل ہوتا تھا اور وہ جب کسی روایت کوصیغہ معروف سے بیان کرتے تو سمجھا جاتا کہ اس کی تحقیق ہوچکی ہے، ورنہ وہ روایات کوصیغہ مجہول سے پیش کرتے۔

روایات کو جمع کرنے اور انکی تحقیق کے لیے محدثین نے بڑی محنتیں کیں۔ایک بڑی تعداد نے اپنے آپ کو اسی کام کے لئے وقف کر دیا اور ہزاروں میل سفر کی صعوبتوں کو بھی احادیث کے حصول اور انکی جانچ پڑتال کے عظیم کام کے لئے خندۂ پیشانی سے برداشت کیا جبکہ رسل ورسائل کے وسائل نہایت محدود تھے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی سنت وسیرت کے لیے اسانید کے ساتھ روایت کا اہتمام فرمایا تاکہ سامع سلسلہ سند سے آگاہ ہوکر روایت کی تحقیق کر سکے۔اس طرح حدیث کی امہات میں تمام ذخیرہ روایات مع اسانید محفوظ ہوگیا۔صدرِ اول سے لے کر آج تک ان کی مساعی جمیلہ کی بدولت قرآن وسنت نہ صرف محفوظ ہوگئے بلکہ انکی روایت کی ہر طرح کی تحقیق بھی ممکن ہے۔

روایت کی تحقیق کے لیے جوفن حدیث معرض وجود میں آیا اس میں 'روایت ودرایت' کے نہایت اعلیٰ اصول موجود ہیں، لیکن بعض لوگوں کو اس پر اطمنان نہیں۔ وہ ان اصولوں کو نظر انداز کر کے ان روایات کے متن کو سند سے قطع نظر عقل ورائے کے پیمانوں پر پرکھنا چاہتے ہیں، چنانچہ فقہ حنفی کی طرف منتسب ایک متکلم عیسی بن ابان معتزلی نے روایات کے رد کے لیے یہ اصول پیش کیا تھا کہ غیر فقیہ راوی کی روایت پر فقہی قیاس کو ترجیح حاصل ہے لیکن اس دور کے جمہور حنفی علماء نے بھی اسے قبول نہ کیا۔ لیکن اب کچھ عرصہ سے بعض لوگوں نے اسی عقل ورائے کو حدیث نبوی پر برتری دینے کے لیے 'درایت' کی اصطلاح وضع کر لی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ اس سلسلہ میں محدثین کے حوالے سے یہ تحقیق پیش کروں کہ کیا یہ فن محدثین ہی کا ایک ارتقا ہے یا فن محدثین کے استخفاف کے پیش نظر ایسے اصولوں سے انکار حدیث کے دروازے کھولے جارہے ہیں۔اس سلسلہ میں روایات کی

تحقیق میں فن محدثین کی بنیاد پر جو تصحیح وتضعیف کا وسیع باب ہے، اس کے بالمقابل درایتی معیار کے لیے عقل وقیاس کا جو انداز اختیار کیا گیا ہے وہ کہاں تک معیاری ہے؟ روایت حدیث کے بارے میں شبہات کا ازالہ کرتے ہوئے یہ بھی واضح کیا جائے گا کہ 'درایت وتحقیق' کا تمام تر پہلو فن محدثین میں موجود ہے، اس سے باہر کچھ نہیں۔ فن حدیث سے ماوراء عقل ورائے کو جن محدثین کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے وہ انکی عبارتوں کا مفہوم نہیں ہے اور نہ یہ صحابہ کرام، تابعین عظام اور انکے اتباع فقہائے محدثین کا طریق کار تھا، بلکہ منکرین حدیث نے ایسے ذریعوں سے انکی عبارتوں کو توڑ مروڑ کر اس لیے پیش کیا ہے تاکہ سادہ لوح لوگوں کو ان مقدس ہستیوں کے نام پر اپنے پیچھے لگا سکیں۔

مذکورہ بحث کو مقالہ میں چھ ابواب کے تحت تقسیم کردیا گیا ہے۔

باب اول: مقالہ کے عنوان کے اعتبار سے اس باب میں اسناد ومتن اور ان سے متعلقہ چند بنیادی اصطلاحات کا تعارف پیش کرتے ہوئے اسناد ومتن کی تحقیق کے اُصولوں کا آغاز اورفنی اِرتقاء پیش کیا گیا ہے۔ اس باب میں بھرپور کوشش کی گئی ہے کہ یہ واضح کیا جائے کہ مختلف علوم میں 'درایت' کے حوالے سے پائے جانے والے متنوع تصورات کا باہمی فرق کیا ہے؟ تاکہ ناآشنائے علم التباس مباحث کا شکار ہوکر تحقیق روایت کے پرکھنے میں محدثین کرام کے 'اصول درایت' کو دیگر علوم کے 'درایتی تصور' سے گڈمڈ نہ کردیں۔

باب دوم: اس باب میں اسناد ومتن کی تحقیق کے وہ اصول پیش کیے گئے ہیں، جو فن حدیث کے ماہرین یعنی محدثین کرام نے تحقیق اسناد ومتن کے ضمن میں خیر القرون، نبی کریم ﷺ کی سنن، صحابہ کرام اور تابعین عظام کے تعامل سے اخذ کرکے مرتب فرمائے ہیں۔ اس باب میں خاص طور پر محدثین کرام کے ہاں تحقیق روایت میں 'متنی تحقیق' کے اسلوب اور اس کے طریقہ کار کا مکمل تجزیہ پیش کرتے ہوئے وضاحت کی گئی ہے کہ محدثین عظام 'اہل درایت' کی طرف سے پیش کی جانے والی 'عقلی درایت' کے کسی طور پر قائل نہیں۔

باب سوم: اس باب میں واضح کیا گیا ہے کہ علم فقہ کا دائرہ کار کیا ہے، نیز فقہائے اربعہ میں سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) اور امام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) کے متاخر متبعین نے کس طرح نقد روایت کے فقہی درایت کے اصولوں کو پیش کیا ہے کہ جس سے عملا فقہ حنفی یا فقہ مالکی کو حدیث نبوی ﷺ پر بالا دستی حاصل ہوگئی ہے۔ گویا اس باب میں مختلف فقہاء کرام کی طرف سے پیش کردہ 'متن حدیث' کی تحقیق کے 'درایتی نکات' کی مکمل وضاحت اور انکا تفصیلی تجزیاتی مطالعہ پیش کردیا گیا ہے۔

باب چہارم: باب چہارم میں علم فقہ اور علم حدیث کے دو مختلف فنون علم ہونے کے باوجود ان دونوں علوم کے مابین تعلق اور مناسبت پر بحث کی گئی ہے۔ نیز ان دونوں فنون کے ماہرین کے مابین پائی جانے والی کشاکشی کا پس منظر، اسباب، اثرات ونتائج پر تفصیلا روشنی ڈالتے ہوئے فریقین کے مابین پائے جانے والے اختلاف اور تنازع کا معتدل حل پیش کیا گیا

ہے۔ اسی بحث کے ضمن میں عالم عرب کے معروف دانش ور شیخ محمد الغزالی ؒ کی کتاب 'السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث' کا تفصیلی جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

باب پنجم: اس باب میں معاصر مفکرین کے ان افکار پر بحث کی گئی ہے، جو محدثین کرام کے مسلمہ اصولوں سے ٹکراتے ہیں۔ اس سلسلہ میں خاص طور پر سرسید، مولانا شبلی نعمانیؒ اور ان دنوں کے امتزاجی منہج سے متاثر بعض شخصیات، مثلاً مولانا امین احسن اصلاحیؒ اور ان کے تلمیذ جناب جاوید احمد غامدی وغیرہ کے افکار کا بالخصوص جائزہ پیش کیا گیا ہے، جس میں ان کے ہاں پائے جانے والے 'درایتی نقد' کے اصولوں پر تفصیلی تبصرہ شامل ہے۔

باب ششم: اس باب میں معاصر مفکرین کی طرف سے پیش کیے گئے درایتی نقد کے اصولوں کے ضمن میں ان کے مختلف جزوی دلائل کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس مسئلہ کے ضمن میں فقہائے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، خصوصاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے عام صحابہ کی روایات پر 'استدراکات' کی بحث بھی پیش نظر رکھی گئی ہے۔ نیز بعض محدثین کرام کی طرف منسوب ایسے اقوال اور مشکل احادیث کی تفصیلی وضاحت پیش کی گئی ہے، جو اس ضمن میں 'اہل درایت' بالعموم اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں۔

مقالے کی تکمیل کے سلسلے میں جناب حافظ محمد زبیر، حافظ عمران ایوب، محمد شفیق کوکب، محمد اصغر، سمیع الرحمٰن، حافظ آصف جاوید، قاری عمر فاروقی، عبد الرشید صادق اور دیگر تمام دوستوں کا نہایت شکر گذار ہوں جنہوں نے اس علمی کام میں کے ہر مشکل مرحلے پر ہر طرح سے میری معاونت فرمائی۔

میں اپنے نگران مقالہ پروفیسر ڈاکٹر عبد الرؤف ظفر حفظہ اللہ (ڈائریکٹر سیرت چیئر، استاد شعبہ علوم اسلامیہ، بہاولپور یونیورسٹی) کا بھی بے حد ممنون ہوں کہ انہوں نے نہ صرف میری علمی راہنمائی فرمائی بلکہ اسلوب تحقیق بہتر بنانے میں ان کے قیمتی مشورے میرے لئے دلیل راہ بنے۔ تحقیق کے ان سالوں میں جس طرح ہر مرحلے پر ان کی سرپرستی اور مشاورت میرے شامل حال رہی اس کو الفاظ بیان کرنے سے قاصر ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ پروفیسر ڈاکٹر شمس البصر حفظہ اللہ (چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ، بہاولپور یونیورسٹی) اور پروفیسر ڈاکٹر سلیم طارق حفظہ اللہ (ڈین فیکلٹی آف اسلامک لرننگ، بہاولپور یونیورسٹی) کا بھی بالخصوص، جبکہ شعبہ علوم اسلامیہ کے دیگر تمام معزز اساتذہ کرام کا بالعموم تشکر ضروری سمجھتا ہوں جن کی کسی نہ کسی حوالے سے معاونت کے بعد ہی میں یہ کاوش پیش کرنے کے قابل ہوا۔

اللہ تعالیٰ دین اسلام اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے میری اس ادنیٰ کاوش کو قبول و منظور فرمائے۔ آمین

حافظ حمزہ مدنی

No: 5848 Acad.
Dated:28-4-2005

باب اَوّل

اِسناد ومتن ...... معنی، مفہوم اور ارتقاء

فصل اَوّل

اِسناد و متن کا معنی و مفہوم
اور چند بنیادی اصطلاحات کا تعارف

اِسناد و متن کا معنی و مفہوم

ادلہ شرعیہ کے تذکرہ میں قرآن کے بعد آئمہ سنت علی العموم علوم نبوت کے متعلق چار لفظ ذکر فرماتے ہیں:

① خبر ② اَثر ③ حدیث ④ سنت

عاملین بالحدیث جو کتاب اللہ کے بعد حدیث کی حجیت پر یقین رکھتے ہیں اور اسے حجت شرعی سمجھتے ہیں وہ دین کی کتابوں میں مختلف نسبتوں سے مشہور ہیں، مثلاً:

① اہل السنہ ② اہل الحدیث ③ اہل الاثر

عموماً حدیث وسنت کے نقل میں اخبار وآثار دو اشیاء پر مشتمل ہوتے ہیں: ① اِسناد ② متن

مزید برآں اہل الحدیث اور اہل الاثر نے ناقلین حدیث کی متنوع صلاحیتوں کے لحاظ سے ان کو مختلف اصطلاحی ناموں سے بیان کیا ہے، جیسے: الحافظ ، المحدّث ، الحجّة ، الحاكم وغیرہ۔

اس فصل میں انہی بنیادی اصطلاحات اور تعبیرات کو بیان کیا جائے گا۔

سند کا مفہوم

* لغوی مفہوم

◉ امام خلیل بن احمد رحمہ اللہ (م۱۷۵ھ) نے لفظ سند کی وضاحت یوں کی ہے:

السند ما ارتفع من الأرض فی قبل جبل أو واد وكل شیء أسندت اليه شيئا فهو مسند[1]

''سند پہاڑ یا وادی میں بلند مقام کو کہتے ہیں اور ہر وہ چیز جس پر کوئی چیز بھروسہ کرے مسنَد کہلاتی ہے۔''

◉ ابن منظور افریقی رحمہ اللہ (م۷۱۱ھ) فرماتے ہیں:

السند ما ارتفع من الأرض فی قبل الجبل أو الوادی والجمع الاسناد[2]

''سند وادی یا پہاڑ میں بلند جگہ کو کہتے ہیں اور اس کی جمع اسناد ہے۔''

◉ علامہ مجد الدین فیروز آبادی رحمہ اللہ (م۸۱۷ھ) رقمطراز ہیں:

السند ما قابلك من الجبل وعلا عن السفح ومعتمد الانسان وضرب من البرود ، وجمعه أسناد[3]

''سند کہتے ہیں پہاڑ کے اس حصے کو جو تمہارے بالمقابل ہو، دامنِ کوہ سے بلند ہو، قابل اعتماد شخص کو بھی 'سند' کہتے ہیں اور اسی طرح کپڑوں کی ایک قسم بھی 'سند' کہلاتی ہے اور اس کی جمع اسناد ہے۔''

◉ امام زبیدی رحمہ اللہ (م۱۲۰۵ھ) نے سند کا وہی معنی بیان کیا ہے جو امام ابن منظور رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ مزید فرماتے ہیں:

''مجازی طور پر قابل اعتماد شخص کو بھی سند کہہ دیا جاتا ہے، جیسے یوں کہا جاتا ہے کہ 'سیّد سند' یعنی سید قابل اعتماد ہوتا ہے وغیرہ۔''[4]

◉ امام زَین الدین رازی رحمہ اللہ (م۷۷۷ھ) سند کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فلان سند أی معتمد[5]

''فلاں شخص سند ہے یعنی قابل اعتماد ہے۔''

⊙ امام زرکشی رحمہ اللہ (م۷۹۴ھ) نے فرمایا ہے:

السند هو ما ارتفع وعلا عن سفح الجبل[6]

''سند وہ چیز ہے جو اونچی ہو اور پہاڑ کے دامن سے بلند ہو۔''

⊙ ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:

السند: لغة المعتمد وسمى كذلك لأن الحديث يستند إليه ويعمتد عليه[7]

''لغت میں سند معتمد یعنی قابل اعتماد چیز کا نام ہے، اسے یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کیونکہ اس کے ذریعے جو حدیث روایت ہوتی ہے اس کی ثقاہت کا انحصار اسی پر ہوتا ہے۔''

✳ **اصطلاحی مفہوم**

اصطلاح میں 'سند' رواۃ کے اس سلسلے کو کہتے ہیں جو متنِ حدیث تک پہنچاتا ہے، بالفاظِ دیگر سند متنِ حدیث سے پہلے مذکور اُس متن کے نقل کرنے والے رواۃ کو کہتے ہیں۔

⊙ ڈاکٹر نور الدین عتر حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

أما السند والمراد به عند المحدثين حكاية رجال الحديث الذين رووه واحد عن واحد إلى رسول الله ﷺ[8]

''رہی سند تو اس سے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں رواۃ حدیث کی وہ حکایت ہے جو وہ ایک دوسرے سے تسلسل کے ساتھ یوں نقل کرتے جاتے ہیں کہ بالآخر اسے نبی کریم ﷺ تک جا پہنچاتے ہیں۔''

'سند' کی چند مزید اصطلاحی تعریفات درج ذیل ہیں:

⊙ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

هو حكاية طريق المتن[9]

''سند متن کے طریق یا راستے کی حکایت کو کہتے ہیں۔''

⊙ 'طریق' کی وضاحت میں علامہ عبد الرؤف المناوی رحمہ اللہ (م۱۰۳۱ھ) نے فرمایا ہے:

الطريق أسماء الرواة[10]

''طریق راویوں کے نام ہیں۔''

⊙ بدر بن جماعہ رحمہ اللہ (م۷۳۲ھ) اور طیبی رحمہ اللہ (م۷۴۳ھ) کے حوالے سے امام سیوطی رحمہ اللہ (م۹۱۱ھ) اور شیخ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) فرماتے ہیں:

هو الاخبار عن طريق المتن. قيل: فلان سند أى معتمد فسمى الاخبار عن طريق المتن سندا لاعتماد الحفاظ فى صحة الحديث وضعفه عليه وأما الاسناد فهو رفع الحديث الى قائله قال الطيبى وهما متقاربان فى معنى اعتماد الحفاظ فى صحة الحديث وضعفه عليهما وقال ابن جماعة : المحدثون يستعملون السند والاسناد لشىء واحد[11]

''متنِ حدیث تک پہنچنے کے ذریعہ یا راستہ کی خبر کو سند کہا جاتا ہے۔ یوں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص سند ہے یعنی قابل اعتماد ہے پس متن کے طریق کی خبر دینے کو سند اس لیے کہا جاتا ہے کہ حفاظ اس پر حدیث کی صحت یا ضعف کے فیصلہ کے لیے اعتماد کرتے ہیں جبکہ حدیث کو اس

کے قائل تک رفع کرنا اسناد کہلاتا ہے ۔ طیبی رحمہ اللہ (م۷۴۳ھ) نے فرمایا ہے کہ حدیث کی صحت اور ضعف کے فیصلہ کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ان پر اعتماد کرنے کے اعتبار سے یہ دونوں چیزیں ہم معنی ہیں ۔ ابن جماعہ رحمہ اللہ (م۷۳۲ھ) کا قول ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ سند اور اسناد ایک ہی چیز کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔''

⑬ ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ نے نقل فرمایا ہے: سلسلة الرجال الموصلة للمتن[12]

''راویوں کا وہ سلسلہ جو متنِ حدیث تک پہنچا دے، سند کہلاتا ہے۔''

◉ عبداللہ شعبان حفظہ اللہ نے سند کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو سلسلة الرواة الناقلين الذين استند الراوى إليهم فى حديثه وصولا إلى المتن[13]

''سند (روایت) نقل کرنے والے رواۃ کے اس سلسلے کا نام ہے جس پر کوئی محدث اپنی حدیث میں متن تک پہنچنے کیلئے اعتماد کرتا ہے۔''

◉ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ سند کی تعریف میں فرماتے ہیں:

السند هو اولئك الرواة الناقلون المذكورون قبل متن الحديث[14]

''سند'روایت' نقل کرنے والے اُن رواۃ کا نام ہے جو متنِ حدیث سے قبل مذکور ہوتے ہیں۔''

◉ ڈاکٹر سہیل حسن حفظہ اللہ نے معجم اصطلاحات حدیث میں ذکر فرمایا ہے:

''الإسناد کے دو معنی ہیں:

(الف) مصدری معنی، یعنی حدیث کو اس کے بیان کرنے والے کی طرف سند کے ساتھ منسوب کرنا۔

(ب) رجالِ حدیث اور راویوں کا تسلسل یعنی متن تک پہنچنے کا ذریعہ۔

اس اعتبار سے سند اور اسناد دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہوتے ہیں۔''[15]

◉ سند کی اہمیت کے بیان میں امام ابن مبارک رحمہ اللہ (م۱۸۱ھ) کا یہ قول بنیادی حیثیت کا حامل ہے:

لو لا الاسناد لقال من شاء ما شاء[16]

''اگر اسناد نہ ہوتیں تو جو شخص جو چاہتا کہتا پھرتا۔''

◉ سند کی اہمیت کے بارے میں امام سفیان ثوری رحمہ اللہ (م۱۶۱ھ) کا یہ قول بھی نہایت اہم ہے:

الاسناد سلاح المومن إذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل[17]

''اسناد مومن کا اسلحہ ہے، اگر اس کے پاس اسلحہ نہیں ہوگا تو وہ کس چیز کے ساتھ قتال کرے گا۔''

◉ مولانا رفیع عثمانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''روایت حدیث کی کڑی احتیاط ہی کی خاطر محدثین کرام رحمہم اللہ نے سند کی پابندی اپنے اوپر لگائی ہے۔''[18]

سند کی اہمیت وضرورت کے بارے میں مزید اقوال آئندہ فصل میں ملاحظہ فرمائیے۔

متن کا مفہوم

متن کی لغوی و اصطلاحی تعریف

✳ **لغوی مفہوم**

◉ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) رقمطراز ہیں:

أخذه من المتانة وهى المباعدة فى الغاية لأنه غاية السند أو من مَتَنْتُ الكبشَ إذا شققت جلد بيضة

واستخرجتها فكأن المسند استخرج المتن بسنده أو من المتن وهو مال صلب وارتفع من الارض لأن المسند يقويه بالسند ويرفعه الى قائله أو من تمتين القوس أى شدها بالعصب لأن المسند يقوى الحديث بسنده [۱۹]

''متن یا تو متانت سے لیا گیا ہے اور وہ انتہائی دوری کا نام ہے کیونکہ وہ سند کا آخر ہوتا ہے، یا یہ متنت الکبش (میں نے مینڈھے کی کھال اتاری) سے ماخوذ ہے، جب آپ نے اس کی جلد کو پھاڑ کر اسے باہر نکالا تو گویا سند نے متن کو اپنی سند کے ذریعہ نکال دیا، یا یہ 'متن' سے ماخوذ ہے جو زمین کے سخت اور بلند حصے کا نام ہے کیونکہ مسند سند کے ذریعے اسے مضبوط کرتا ہے اور قائل کی طرف لے جاتا ہے، یا یہ تمتین القوس سے ماخوذ ہے یعنی اس نے عصب سے کمان کو مضبوط کیا، کیونکہ مسند سند کے ذریعے حدیث کو مضبوط کرتا ہے۔''

◉ ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ نے نقل فرمایا ہے:

ما صلب وارتفع من الارض [۲۰]

''متن زمین کے اس حصے کو کہتے ہیں جو سخت اور بلند ہو۔''

◉ ڈاکٹر سہیل حسن حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:

''لغت میں کسی سخت اور بلند سطح زمین کو متن کہتے ہیں۔'' [۲۱]

✳ **اصطلاحی مفہوم**

اصطلاح میں متن اس کلام کو کہا جاتا ہے جو سند کے بعد شروع ہوتا ہے یعنی سند سے اگلا حصہ متن کہلاتا ہے۔ اہل علم نے متن کی جو تعریفات کی ہیں ان میں سے چند پیش خدمت ہیں:

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

المتن هو غاية ما ينتهى اليه الاسناد من الكلام [۲۲]

''متن حدیث کے ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جہاں جا کر اسناد ختم ہو جاتی ہے۔''

◉ ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ۷۳۳ھ) فرماتے ہیں:

هو ما ينتهى اليه غاية السند من الكلام [۲۳]

''متن وہاں ہوتا ہے جہاں کلام میں سند کا اختتام ہوتا ہے۔''

◉ امام طیبی رحمہ اللہ (م ۷۴۳ھ) نے متن کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

فهو ألفاظ الحديث التى تتقوم بها المعانى [۲۴]

''متن حدیث کے ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جن پر معانی ومفاہیم کا قیام ہوتا ہے۔''

◉ ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے:

''لغۃً متن کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو سطح زمین سے بلند ہو کیونکہ روایت وسند سے مقصود یہی متن ہوتا ہے، اس لیے اسے متن کہتے ہیں۔ المختصر کلام کا وہ حصہ جو متن کے بعد شروع ہو متن کہلاتا ہے۔'' [۲۵]

◉ عبداللہ شعبان حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:

متن الحديث الفاظه التى تتقوم بها المعانى [۲۶]

''حدیث کا متن اس کے وہ الفاظ ہیں جن پر معانی کا قیام ہوتا ہے۔''

◉ اُصول الحدیث علومه و مصطلحه کے صفحہ ۳۳ پر متن کی تعریف یوں موجود ہے:

وفی الاصطلاح هو الفاظ الحدیث التی تتکون بها معانیه

❀ 'متن' کے حوالے سے اہل علم میں یہ اختلاف ہے کہ آیا متن، رسول اللہ ﷺ سے منقول قولِ صحابی کا نام ہے یا محض رسول اللہ ﷺ کا کلام۔ اہل علم نے پہلے قول کو زیادہ مناسب قرار دیا ہے کیونکہ حدیث میں قول و فعل اور تقریر بھی شامل ہے۔ نیز ائمہ سلف نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ کے آثار و فتاوی کو بھی حدیث میں ہی شمار کیا ہے۔[۲۷]

متن کو دو بنیادی انواع میں تقسیم کیا گیا ہے: ① قرآن کریم ② حدیث نبوی ﷺ

حدیث کو مزید یوں تقسیم کیا گیا ہے: ① حدیثِ قدسی ② حدیثِ نبوی ﷺ

ان اقسام کی تعریفات آئندہ سطور میں پیش خدمت ہیں:

<u>قرآن کریم:</u> اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جو جبرئیل علیہ السلام نے سنا اور اسے محمد ﷺ تک پہنچا دیا، وہ لفظی و معنوی اعتبار سے متواتر ہے، قطعی و یقینی علم کا فائدہ دیتا ہے اور ایسے مصاحف میں مکتوب ہے جو تحریف و تغییر سے محفوظ ہیں۔[۲۸]

<u>حدیث قدسی:</u> سے مراد وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ سے روایت بیان کریں اور یہ اللہ تعالیٰ کا براہ راست کلام ہوتا ہے۔ اس میں لفظ یوں ہوتے ہیں کہ ''رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے متعلق فرمایا جسے وہ اپنے رب ذوالجلال سے روایت کرتے ہیں'' یا یہ لفظ ہوتے ہیں کہ ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں......''[۲۹]

<u>حدیثِ نبوی:</u> ہر وہ قول، فعل اور تقریر یا صفت ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہو۔[۳۰]

واضح رہے کہ علی الاطلاق حدیث وہی ہے جو نبی ﷺ سے صادر ہو لیکن علمائے حدیث صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ کے اقوال و افعال کو بھی 'حدیث' میں شمار کرتے ہیں اور اس کا نام موقوف اور مقطوع رکھتے ہیں۔ یوں متن حدیث قائل کے اعتبار سے تین انواع میں تقسیم ہو جاتا ہے:

① مرفوع: جس کی نسبت نبی ﷺ کی طرف ہو۔

② موقوف: جس کی نسبت صحابی کی طرف ہو۔

③ مقطوع: جس کی نسبت تابعی کی طرف ہو۔

صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ کی طرف منسوب متن کو حدیث و سنت اس لیے شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان حضرات کے تزکیہ و عدالت کی شہادت خود اللہ تعالیٰ نے دی ہے اور انہیں امت کے بہترین افراد قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[۳۱]

''اور جو مہاجرین اور انصار سابق اور مقدم ہیں اور جتنے لوگ اخلاص کے ساتھ ان کے پیروکار ہیں، اللہ ان سب سے راضی ہوا اور وہ سب اس سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لیے ایسے باغ مہیا کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی جن میں ہمیشہ رہیں گے، یہ بڑی کامیابی ہے۔''

◉ فرمانِ نبوی ﷺ ہے:

« عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين »[۳۲]

''تم میری سنت اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔''

- رسول اللہ ﷺ کا ایک اور فرمان یوں ہے:

« خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم »[۳۳]

''بہترین لوگ میرے زمانے کے ہیں، پھر وہ جوان کے بعد آئیں گے اور پھر وہ جوان کے بعد آئیں گے۔''

سند ومتن کی امثلہ

مثال سے بات واضح ہو جاتی ہے، اس لیے سند ومتن کی دو مثالیں پیش خدمت ہیں:

① امام بخاری ؒ نے (م ۲۵۶ ھ) صحیح بخاری میں یہ حدیث نقل فرمائی ہے:

حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المومنين رضى الله عنها أن الحارث بن هشام رضى الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله ! كيف يأتيك الوحى فقال رسول الله ﷺ أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عنى وقد وعيت عنه ما قال وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعى ما يقول[۳۴]

اس حدیث میں مذکور یہ الفاظ ''حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المومنين رضى الله عنها'' سند ہیں، کیونکہ سند رواۃ کے تسلسل کا ہی نام ہے اور یہ حصہ أن الحارث بن هشام رضى الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله ! كيف ياتيك الوحى فقال رسول الله ﷺ أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عنى وقد وعيت عنه ما قال وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعى ما يقول متن ہے کیونکہ متن سند کے اگلے حصے کو ہی کہتے ہیں۔

② امام مسلم ؒ (م ۲۶۱ ھ) نے صحیح مسلم میں یہ حدیث ذکر فرمائی ہے:

حدثنا محمد بن عبيد الغبرى حدثنا أبو عوانة عن أبى حصين عن أبى صالح عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار[۳۵]

اس حدیث میں یہ حصہ حدثنا محمد بن عبيد الغبرى حدثنا أبو عوانة عن أبى حصين عن أبى صالح عن أبى هريرة سند ہے اور قال رسول الله ﷺ: « من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار» متن ہے۔

............☆☆☆............

اِسنادو متن کی چند بنیادی اصطلاحات

✳ **حدیث**

لغوی مفہوم

ضد القديم ،ويستعمل فى اللغة أيضا حقيقة فى الخبر ، قال فى القاموس : الحديث : الجديد، والخبر [٣٦]

لغوی اعتبار سے لفظِ حدیث کا معنی ہے جدید، یعنی یہ قدیم کی ضد ہے۔ چونکہ قرآن قدیم ہے اور اس کے مقابلے میں احادیث جدید ہیں اس لیے مقابلہ احادیثِ نبویہ کو'حدیث' کا نام دیا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے یہی وضاحت فرمائی ہے۔ [٣٧]

- امام سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ) نے فرمایا ہے کہ
  ''لغوی اعتبار سے حدیث قدیم کی ضد ہے۔'' [٣٨]
- علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (م۹۱۱ھ) نے فرمایا ہے:
  وأما الحديث فأصله ضد القديم [٣٩]
  ''حدیث کی اصل یہ ہے کہ وہ قدیم کی ضد ہے۔''
- علامہ ابن جماعہ رحمہ اللہ (م۷۳۳ھ) نے بھی حدیث کو قدیم کی ضد کہا ہے۔ [٤٠]
- علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ حدیث قدیم کی ضد ہے۔ [٤١]
- ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:
  ''لغت میں حدیث کا معنی ہے کسی چیز کا نیا اور جدید ہونا۔ اس کی جمع خلافِ قیاس احادیث آتی ہے۔'' [٤٢]
- امام راغب رحمہ اللہ (م۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

''لفظ حدیث ہی سے ایک لفظ الحدوث بھی ہے جس کا معنی ہیں کسی ایسی شے کا وجود میں آنا، جو پہلے نہ ہو، عام اس سے کہ وہ جوہر ہو یا عرض اور لفظ احداث کے معنی ایجاد کرنا یعنی وجود میں لانا ہے۔ ہر وہ بات جو انسان تک سماع یا وحی کے ذریعے پہنچے اسے حدیث کہا جاتا ہے، برابر ہے کہ وہ وحی خواب میں ہو یا بیداری میں۔ [٤٣]

❁ لفظِ حدیث کا لغوی معنیٰ 'جدید' ہے، اس پر قرآن کریم اور کتب حدیث میں بھی امثلہ موجود ہیں جیسا کہ ایک فرمانِ الٰہی ہے کہ

﴿ مَا يَاتِيهِمۡ مِنۡ ذِكۡرٍ مِن رَّبِّهِمۡ مُحۡدَثٍ ﴾ [٤٤]

''ان کے پاس ان کے پروردگار کی طرف سے جو بھی نئی نصیحت آتی ہے......الخ''

اسی طرح ایک روایت میں ہے:

عن عبد الله رضى الله عنه قال كنا نسلم فى الصلاة ونأمر بحاجتنا فقدمت على رسول الله ﷺ وهو يصلى فسلمت عليه فلم يرد على السلام فأخذنى ما قدم وما حدث فلما قضى رسول الله ﷺ الصلاة قال ان الله يحدث من أمره ما يشاء وان الله جل وعز قد أحدث من أمره أن لا تكلموا فى الصلاة فرد على السلام [٤٥]

''حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ پہلے ہم نماز میں بھی سلام کیا کر لیا کرتے تھے اور اپنی ضرورت کی باتیں کر لیا کرتے تھے۔ پھر (ایک مرتبہ حبشہ سے واپسی پر) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ آپ نماز ادا فرما رہے تھے۔ میں نے آپ کو سلام کیا مگر آپ نے جواب نہ دیا۔ اس پر مجھے پرانے اور نئے کاموں کی فکر لاحق ہوئی کہ مجھ سے کونسی غلطی ہوئی ہے؟ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا ''اللہ تعالیٰ جو بھی نیا حکم چاہتا ہے اتار دیتا ہے، اب اس نے یہ حکم اتارا ہے کہ نماز میں باتیں نہ کیا کرو۔'' پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سلام کا جواب دیا۔''

❀ لغت میں لفظِ حدیث کا معنی گفتگو اور بات بھی ہے جیسا کہ سورۂ نساء میں ہے:

﴿ فَلَا تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ ﴾[46]

''تم ان کے ساتھ مت بیٹھو حتی کہ وہ اس کے علاوہ دوسری بات میں مصروف ہو جائیں۔''

سورۂ کہف میں ہے:

﴿ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ اِنْ لَّمْ يُؤْمِنُوْا بِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَسَفًا ﴾[47]

''اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم! اگر یہ لوگ اس بات پر ایمان نہ لائیں تو کیا آپ ان کے پیچھے اسی رنج میں اپنی جان ہلاک کر ڈالیں گے۔''

سورۃ المرسلات میں ہے:

﴿ فَبِاَيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ ﴾[48]

''اس کے بعد یہ کونسی بات پر ایمان لائیں گے۔''

ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ روزِ قیامت آپ کی شفاعت کے حوالے سے سب سے زیادہ خوش نصیب کون ہوگا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك»[49]

''اے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ! مجھے امید تھی کہ اس بات کے بارے میں تم سے پہلے مجھ سے کوئی سوال نہیں کرے گا۔''

❀ علاوہ ازیں لغت میں لفظِ حدیث کا معنی خبر، واقعہ اور قصہ بھی ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

﴿ هَلْ اَتٰىكَ حَدِيْثُ مُوْسٰى ﴾[50]

''کیا تیرے پاس موسیٰ کی خبر آئی۔''

﴿ هَلْ اَتٰىكَ حَدِيْثُ الْجُنُوْدِ فِرْعَوْنَ وَ ثَمُوْدَ ﴾[51]

''کیا تمہارے پاس لشکروں کی خبر آئی فرعون اور ثمود کی۔''

◉ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

الحديث في عرف الشرع : ما يضاف الى النبي ﷺ[52]

''عرفِ شرع میں حدیث وہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے۔''

◉ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے صحیح بخاری میں ایک کتاب کا عنوان یہ قائم کیا ہے:

كتاب أحاديث الأنبياء

''انبیاء کے حالات و واقعات کا بیان۔''

❀ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو اور قرآن عزیز کو بھی 'حدیث' کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

﴿ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ﴾ [۵۳]
﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ ﴾ [۵۴]
﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾ [۵۵]

اِصطلاحی تعریف

محدثین کرام رحمہم اللہ حدیث کی اصطلاحی تعریف یوں فرماتے ہیں:

ما أضيف إلى النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقى أوخلقى [۵۶]

اس تعریف سے واضح ہو گیا کہ حدیث سنت کی اس روایت کو کہتے ہیں جو صحابی آپ ﷺ سے کرے۔ چنانچہ حدیث صحابی کی وہ خبر ہوتی ہے جو وہ نسبت رسول ﷺ سے بیان کرے۔

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں:

الخبر عند علماء الفن المراد ف للحديث [۵۷]

اس حوالے سے حدیث اور خبر کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، چنانچہ لفظ حدیث مرفوع ،موقوف ،مقطوع تینوں قسم کی روایتوں کو شامل ہے۔بعض علماء کے نزدیک خبر حدیث کے مقابلے میں عام ہے اور لفظ حدیث صرف نبی کریم سے منقول شے کے لئے خاص ہے۔ [۵۷]

محدثین کرام رحمہم اللہ کی اصطلاح میں حدیث نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب قول ،فعل ،تقریر (جو قول یا فعل آپ ﷺ کے سامنے سرزد ہوا مگر آپ اسے جاننے کے باوجود خاموش رہے) اور وصف خَلقی وخُلقی کا نام ہے۔

◉ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے ان الفاظ میں حدیث کی تعریف فرمائی ہے:

ما أضيف إلى النبى ﷺ قولا له أو فعلا أو تقريرا أو صفة حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام [۵۸]

’’نبی کریم ﷺ کی طرف جو بھی منسوب کیا جائے ،قول ،فعل ،تقریر یا صفت حتی کہ بیداری اور نیند کی حالت کی حرکات وسکنات بھی ’حدیث‘ کہلاتی ہیں۔‘‘

◉ علامہ کرمانی رحمہ اللہ (۷۸۶ھ) نے فرمایا ہے:

اعلم أن علم الحديث موضوعه ذات رسول الله ﷺ من حيث الرسول وحده وهو علم يعرف به أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وأحواله [۵۹]

’’جان لینا چاہیے کہ علم حدیث کا موضوع رسول اللہ ﷺ کی ذات بحیثیت رسول کے ہے اور یہ وہ علم ہے جس کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کے اقوال ،افعال اور احوال کا علم ہوتا ہے۔‘‘

◉ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے فرمایا ہے:

’’علی الاطلاق حدیث نبوی سے مراد نبوت کے بعد آپ ﷺ کی طرف سے آپ کے قول ،فعل اور اقرار کا بیان ہے۔‘‘ [۶۰]

◉ علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے فرمایا ہے:

’’علم حدیث کا مقصود ایسی چیز کی طلب ہے جس سے دینی اُمور پر استدلال کیا جاتا ہو اور یہ چیز آپ ﷺ کا قول یا فعل یا تقریر ہے۔ حدیث میں قبل از نبوت سیرت سے متعلق بعض اخبار بھی داخل ہیں مثلاً غارِ حراء میں آپ ﷺ کی خلوت نشینی ،حسن سیرت ،کرائم اخلاق ، محاسن افعال ،حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول :’’ كلا والله لا يخزيك الله إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتعين على نوئب الحق‘‘ آپ ﷺ کا امی ہونا ،آپ ﷺ کا صدق وامانت کے لیے معروف ہونا یا اسی طرح کی وہ تمام

اشیاء جو آپ ﷺ کے احوال، آپ ﷺ کی نبوت اور صداقت پر دلالت کرتی ہوں۔'' [61]

⦿ علامہ طیبی رحمہ اللہ (م ۷۴۳ھ) کا قول ہے:

''حدیث نبی کریم ﷺ یا صحابی یا تابعی کے قول، فعل اور تقریر سے زیادہ عام ہے۔'' [62]

⦿ منہاج الصالحین میں حدیث کی تعریف یوں مذکور ہے:

''نبی کریم ﷺ کا ہر قول جو ہماری طرف صحیح منقول ہوا ہے، حدیث ہے۔'' [63]

⦿ ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:

''اصطلاح میں ہر اس قول، فعل، تقریر اور صفت کو 'حدیث' کہتے ہیں جس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی جاتی ہو۔'' [64]

⦿ مولانا عبدالغفار حسن رحمانی رحمہ اللہ (م ۱۴۲۸ھ) فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کا نام حدیث ہے۔'' [65]

⦿ مولانا عبدالرشید نعمانی ایک مقام پر نقل فرماتے ہیں:

''آنحضرت ﷺ کی حیاتِ طیبہ حقیقت میں قرآن مجید کی قولی اور عملی تفسیر ہے اور آپ کے ان ہی اقوال، اعمال اور احوال کا نام حدیث ہے۔ لفظِ حدیث عربی زبان میں وہی مفہوم رکھتا ہے جو ہم اردو میں گفتگو، کلام یا بات سے مراد لیتے ہیں۔ چونکہ نبی کریم ﷺ گفتگو اور بات کے ذریعہ پیغامِ الٰہی کو لوگوں تک پہنچاتے، اپنی تقریر اور بیان سے کتاب اللہ کی شرح کرتے اور خود اس پر عمل کر کے دکھاتے تھے، اسی طرح جو چیزیں آپ کے سامنے ہوتیں اور آپ ان کو دیکھ کر یا سن کر خاموش رہتے تو اسے بھی دین کا جز سمجھا جاتا تھا کیونکہ اگر وہ اُمور منشا دین کے منافی ہوتے تو آپ یقیناً ان کی اصلاح کرتے یا منع فرما دیتے، لہٰذا ان سب کے مجموعہ کا نام احادیث قرار پایا۔'' [66]

⦿ موصوف نے یہ بھی نقل فرمایا ہے:

''رسول اللہ ﷺ کے اقوال، اعمال اور احوال کو حدیث سے تعبیر کرنا خود ساختہ اصطلاح نہیں بلکہ خود قرآن کریم ہی سے مستنبط ہے۔ قرآن کریم نے دین کو نعمت فرمایا ہے اور اس نعمت کی نشر و اشاعت کو تحدیث سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

﴿ وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَ الْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ ﴾ [67]

''اور یاد کرو اپنے اوپر اللہ کی نعمت کو اور جو تم پر کتاب اور حکمت کو نازل فرمایا کہ تم کو اس کے ذریعے نصیحت فرمائے۔''

اور تکمیل دین کے سلسلے میں فرمایا:

﴿ اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ ﴾ [68]

''آج کے دن میں نے تمہارے دین کو تمہارے لیے کامل کر دیا اور میں نے تم پر اپنی نعمت پوری کر دی۔''

دیکھئے ان دونوں آیات میں قرآن کریم نے دین کو نعمت کہا ہے اور سورۂ ضحیٰ میں آنحضرت ﷺ کو اسی نعمت کے بیان کرنے کا ان الفاظ میں حکم دیا ہے:

﴿ وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾ [69]

''اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کیجئے۔''

پس آنحضرت ﷺ کی اسی تحدیثِ نعمت کو حدیث کہتے ہیں۔ یہی نہیں انبیاء علیہم السلام کے اقوال، اعمال اور احوال کے لیے خود قرآن مجید میں بھی متعدد مقامات پر حدیث ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے کہ

﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيْثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيْمَ الْمُكْرَمِيْنَ ﴾ [70]

''کیا تجھے ابراہیم علیہ السلام کے معزز مہمانوں کی خبر بھی پہنچی ہے۔''

خود آنحضرت ﷺ کے قول مبارک کے لیے بھی قرآن مجید میں حدیث کا لفظ موجود ہے۔ ارشاد ہے:

﴿ وَ اِذْ اَسَرَّ النَّبِیُّ اِلٰی بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِیْثًا ﴾ [۷۱]

''اور جب نبی نے اپنی کسی بیوی سے چھپا کر بات کہی۔'' انتھی کلامه [۷۱]

* **سنت**

لغوی مفہوم

لغت میں سنت کا معنی طریقہ وراستہ ہے خواہ اچھا ہو یا برا۔ [۷۲]

◉ صاحب لسان العرب رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

فهی السيرة والطريقة الممتازة حسنة كانت أو قبيحة، وتطلق في العرف الاسلامی على طريقة الإسلام [۷۳]

◉ امام زمخشریؒ (م ۵۳۸ ھ) نے ذکر فرمایا ہے:

سن سنة حسنة: طرق طريقة حسنة واستن بسنة فلان [۷۴]

''کسی شخص نے اچھی سنت جاری کی یعنی اچھا طریقہ جاری کیا اور کسی کی سنت کی پیروی کی یعنی اس کے طریقے پر چلا۔''

◉ امام جرجانیؒ (م ۸۱۹ ھ) نے فرمایا ہے:

السنة: لغة العادة [۷۵]

''لغت میں سنت سے مراد عادت ہے۔''

صاحب مسلّم الثبوت نے بھی لفظِ سنت کا یہی معنی بیان کیا ہے۔ [۷۶]

◉ امام ابن اثیر رحمہ اللہ (م ۶۰۶ ھ) نے فرمایا ہے:

الأصل فيها الطريقة والسيرة [۷۷]

''اس (یعنی لفظِ سنت) کا اصل معنی طریقہ اور سیرت ہے۔''

لفظ سنت قرآن وحدیث میں بھی متعدد مقامات پر استعمال ہوا ہے۔ چند امثلہ حسب ذیل ہیں:

آیات قرآنیہ

① ﴿ سُنَّةَ اللّٰهِ فِی الَّذِیْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ﴾ [۷۸]

''اللہ کا طریقہ رہا ہے ان لوگوں کے بارے میں جو پہلے تھے۔''

② ﴿ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِیْنَ ﴾ [۷۹]

''یقیناً پہلوں کا طریقہ گزر چکا ہے۔''

③ ﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِیْلًا ﴾ [۸۰]

''آپ اللہ کے طریقے میں ہرگز کوئی تبدیلی نہیں پائیں گے۔''

④ ﴿ سُنَّةَ مَنْ قَدْ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا ﴾ [۸۱]

''ان لوگوں کا طریقہ ہے جو آپ سے پہلے ہمارے پیغمبر تھے۔''

⑤ ﴿ فَهَلْ یَنْظُرُوْنَ اِلَّا سُنَّتَ الْاَوَّلِیْنَ ﴾ [۸۲]

''یہ اسی طریقے کے منتظر ہیں جو ان سے پہلے لوگوں کے ساتھ ہوا۔''

اَحادیث نبویہ

① حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں:

« من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ومن سن فی الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها » [٨٣]

''جس نے اسلام میں کوئی اچھا طریقہ جاری کیا اسے اس کا اجر ملے گا اور اس کا بھی جس نے اس کے بعد اس پر عمل کیا، بغیر اس کے کہ ان کے اجر میں کوئی کمی ہو۔ اور جس نے اسلام میں کوئی برا طریقہ جاری کیا اس پر اس کا بوجھ ہوگا اور اس کا بوجھ بھی جس نے (اس کے بعد) اس پر عمل کیا۔''

② حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع » [٨٤]

''تم ضرور اپنے پہلوں کے طریقوں پر چلو گے (بالکل اسی طرح جیسے) بالشت بالشت کے برابر ہوتی ہے اور ہاتھ ہاتھ کے برابر۔''

③ حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا:

« يا رسول الله ﷺ ! علمنی سنة الأذان » [٨٥]

''اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! مجھے اذان کا طریقہ سکھایئے۔''

④ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

« من سنة الصلاة أن تضجع رجلك اليسرى وتنصب اليمنى » [٨٦]

''نماز کا طریقہ یہ ہے کہ تم اپنے بائیں قدم کو بچھا لو اور دائیں کو گاڑھے رکھو۔''

⑤ ایک طویل حدیث میں یہ لفظ ہیں:

« فصارت سنة المتلاعنين » [٨٧]

''پھر لعان کرنے والوں میں یہی طریقہ جاری ہو گیا۔''

اصطلاحی تعریف

بالعموم محدثین کرام، علمائے اصول، فقہاء عظام اور اہل عقیدہ واہل دعوت رحمہم اللہ اپنے اپنے فن میں سنت کو خاص معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ذیل میں 'سنت' کی ان تعریفات کی وضاحت پیش کی جاتی ہے۔

اصطلاح محدثین کرام رحمہم اللہ میں سنت کی تعریف

تطلق السنة على ما أضيف إلى النبی ﷺ خاصة عند بعضهم، والاكثر انها لتشمل ما أضيف إلى الصحابی والتابعی [٨٨]

فقہاء عظام رحمہم اللہ کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

ما أضيف الى النبی ﷺ من قول أوفعل أوتقرير [٨٩]

ان کے نزدیک 'سنت' صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص ہوگی۔

اُصولیوں رحمہم اللہ کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

اصول فقہ کی عام کتب میں لفظ سنت 'مستحب' کے معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ بعض علماء اصول رحمہم اللہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے 'تعامل' پر بھی لفظ سنت بولتے ہیں خواہ وہ قرآن عزیز یا نبی کریم ﷺ سے ثابت ہو یا نہ ہو۔[۹۰]

◉ اسی ضمن میں محمد عجاج الخطیب حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

''محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک 'سنت' ہر اس قول، فعل، تقریر، صفت خَلقیہ وخُلقیہ اور سیرت (خواہ بعثت سے قبل کی ہو یا بعد کی) کا نام ہے جو نبی کریم ﷺ سے ماثور ہے۔ فقہاء عظام رحمہم اللہ کے نزدیک 'سنت' قرآن کریم کے علاوہ نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے والا ہر قول، فعل اور تقریر ہے۔ علمائے اصول کے نزدیک 'سنت' فرائض وواجبات کے علاوہ ہر وہ چیز ہے جو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔''[۹۱]

نوٹ: ہمارے ہاں عرف عام میں جب علمائے کرام یوں فرماتے ہیں کہ ''داڑھی رکھنا ایک مسنون عمل ہے'' تو مسنون سے ان کی مراد 'سنت نبوی ﷺ' ہوتی ہے، نا کہ مسنون بمعنی مندوب ومستحب۔ یہی وجہ ہے کہ چودہ صدیوں میں تمام علمائے دین بلا اختلاف داڑھی کو دینی واجبات میں شامل فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے ہاں 'تحریک اسلامی' کے حلقہ سے وابستگان کو اس مغالطہ کا شکار نہیں ہونا چاہیے کہ داڑھی رکھنا ایک مسنون ومندوب عمل ہے۔

❁ واضح رہے کہ اہل علم کے ہاں جب بات ادلہ شرعیہ اور اصولوں کی ہوتی ہے تو محدثین کرام رحمہم اللہ اور فقہاء عظام رحمہم اللہ سب سنت کا وہی مفہوم مراد لیتے ہیں جو حدیث کا ہے۔ چنانچہ اُصول حدیث اور اُصول فقہ کی کتب میں ان دونوں اصطلاحات کا مشترکہ مفہوم اکثر وبیشتر نظر آتا ہے۔

◉ امام بیضاوی رحمہ اللہ (م ۶۷۵ھ) نے فرمایا ہے:

السنة هى قول الرسول ﷺ أو فعله[۹۲]

''سنت رسول کریم ﷺ کے قول یا فعل کا نام ہے۔''

◉ امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) بیان کرتے ہیں:

السنن تنقسم ثلاثة أقسام ، قول من النبی ﷺ وفعل منه عليه السلام وشيء رآه وعلمه فأقر عليه[۹۳]

''سنن کی تین اقسام ہیں، نبی کریم ﷺ کا قول، فعل اور تقریر، یعنی جس چیز کو آپ ﷺ نے دیکھا، جانا اور برقرار رکھا۔''

◉ علامہ صفی الدین حنبلی رحمہ اللہ (م ۷۳۹ھ) فرماتے ہیں:

السنة ما ورد عن النبی ﷺ غير القرآن أو فعل أو تقرير[۹۴]

''قرآن کے علاوہ نبی کریم ﷺ سے جو کچھ وارد ہوا ہے، (آپ ﷺ کا) فعل اور تقریر سنت ہے۔''

◉ امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) نے فرمایا ہے:

يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولا عن النبی ﷺ على الخصوص مما لم ينص عليه فی الكتاب العزيز

''لفظِ سنت کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہے بالخصوص وہ چیز جس کا ذکر قرآن کریم میں نہیں۔''[۹۵]

◉ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) کہتے ہیں:

السنن المضافة للنبی ﷺ قولا له أو فعلا أو تقريرا وكذا وصفا وأياما[۹۶]

''سنن وہ قول، فعل، تقریر، صفت اور احوال ہیں جن کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف کی گئی ہو۔''

◉ امام جرجانی رحمہ اللہ (م ۸۱۶ ھ) نے فرمایا ہے:

والسنة لغة العادة وشريعة مشترك بين ما صدر عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وبين ما واظب عليه النبى ﷺ بلا وجوب [۹۷]

''لغت میں سنت عادت کو کہتے ہیں اور شرعاً لفظِ سنت نبی کریم ﷺ کے قول، فعل، تقریر اور وہ کام جس پر بلا وجوب آپ ﷺ نے ہمیشہ عمل کیا، کے درمیان مشترک ہے۔''

◉ ملا احمد جیون حنفی رحمہ اللہ (م ۱۱۳۰ ھ) فرماتے ہیں:

السنة تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وأفعالهم [۹۸]

''لفظِ سنت کا اطلاق رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل، آپ ﷺ کی خاموشی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال وافعال پر ہوتا ہے۔''

◉ عبد العزیز البخاری حنفی رحمہ اللہ (م ۷۳۰ ھ) رقمطراز ہیں:

لفظ السنه شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام [۹۹]

''لفظِ سنت میں رسول اللہ ﷺ کا قول اور فعل شامل ہے۔''

◉ امام صالح الجزائری رحمہ اللہ (م ۱۲۸۵ ھ) فرماتے ہیں:

وأما السنة فتطلق فى الاكثر على ما أضيف إلى النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير فهى مرادفة للحديث عند علماء الاصول

''اکثر وبیشتر لفظِ سنت کا اطلاق اس قول، فعل اور تقریر پر ہوتا ہے جس کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف کی گئی ہو اور یہ لفظ علمائے اصولیین کے نزدیک حدیث کے مترادف ہے۔'' [۱۰۰]

◉ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ (م ۱۳۵۷ ھ) نے فرمایا ہے:

أما شرعا فهى قول النبى ﷺ وفعله وتقريره [۱۰۱]

''شرعاً سنت سے مراد نبی کریم ﷺ کا قول، فعل اور تقریر ہے۔''

◉ علامہ عجاج الخطیب حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

كل ما أشرع عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سيرة سواء أكان ذلك قبل البعثة كتحنثه فى غار حراء أم بعدها والسنة بهذا المعنى مرادفة للحديث النبوي [۱۰۲]

''سنت نبی کریم ﷺ کے قول، فعل، تقریر، صفت خَلقیہ وخُلقیہ اور سیرت سب کا نام ہے، خواہ یہ قبل از بعثت ہو جیسے کہ آپ ﷺ کا غار حراء میں عبادت کرنا یا بعد از بعثت، لفظِ سنت اس معنی میں حدیثِ نبوی کے مترادف ہے۔''

مذکورہ بالا اقوال اس بات پر شاہد ہیں کہ اکثر محدثین کرام رحمہم اللہ وفقہاء عظام رحمہم اللہ کے نزدیک سنت اور حدیث مترادف الفاظ ہیں۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ جو لوگ ان دونوں اصطلاحات میں تفریق کے قائل ہیں وہ ان کا اصطلاحی وشرعی معنی چھوڑ کر ان کا لغوی معنی پیش نظر رکھتے ہیں۔

اہل عقیدہ یا اہل دعوت کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

اہل عقیدہ اور دعوت دین کا کام کرنے والے لفظِ سنت کو بالعموم 'بدعت' کے مقابلے میں استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے خیر القرون اور سلف صالحین کے طریقہ پر چلنے والوں کو 'اہل سنت والجماعت' اور اس کے بالمقابل دیگر کو 'اہل بدعت' کہا ہے۔ اسی سے بعض

مفسرین کرام رحمہم اللہ نے صحیح اور غیر صحیح تفسیر کی دو اقسام بیان کی ہیں: سنی تفسیر، بدعی تفسیر

اور بعض فقہاء عظام رحمہم اللہ نے مسنون یا غیر مسنون طلاق کی دو اقسام اسی استعمال کے پیش نظریوں کی ہیں: سنی، بدعی

بدعت لغت میں نئے کام کو کہتے ہیں اور شرع میں دین وشعائرِ دین میں لوگوں کے ایجاد کردہ کسی ایسے قول وفعل کو کہتے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہ ہو۔[103]

❀ 'سنت' کا اطلاق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال وافعال پر بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ فرمانِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

« عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين »[104]

''تم میری سنت اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔''

✳ **أثر**

لغوی مفہوم

لغت میں کسی چیز کے باقی نشانوں کو 'اثر' کہتے ہیں۔

⦿ مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ (م۱۳۰۴ھ) لکھتے ہیں:

وأما الاثر فهو لغة البقية من شيء يقال: أثر الدرر لما بقى منها[105]

''لغت میں اثر کسی چیز کے باقی حصے کا نام ہے، اثر الدار اس چیز کے لیے بولا جاتا ہے جو گھر میں باقی رہ گئی ہو۔''

ماثورہ بھی اثر سے ہی ماخوذ ہے جس کا معنی منقولہ ہے۔[106]

⦿ امام سیوطی رحمہ اللہ (م۹۱۱ھ) نے نقل فرمایا ہے:

''أثرت الحديث اس معنی میں بولا جاتا ہے کہ میں نے حدیث کو روایت کیا اور محدث کو بھی اثر کی طرف نسبت کی وجہ سے ہی اثری کہا جاتا ہے۔''[107]

⦿ امام راغب رحمہ اللہ (م۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

''کسی شے کا حاصل ہونا جو اصل شے کے وجود پر دال ہو بھی 'اثر' کہلاتا ہے۔ اثر کی جمع آثار آتی ہے۔ قرآن پاک میں ہے:

﴿ فَانْظُرْ إِلٰى آثَارِ رَحْمَةِ اللّٰهِ ﴾[108]

﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلٰى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا ﴾[109]

﴿ وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ ﴾[110]

﴿ فَهُمْ عَلٰى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ ﴾[111]

﴿ قَالَ هُمْ أُولَاءِ عَلٰى أَثَرِيْ ﴾[112]

أثرت العلم آثره اثر اثارة واثرة کے معنی ہیں: علم کو روایت کرنا۔ دراصل اس کے معنی نشانات علم تلاش کرنے ہوتے ہیں اور آیت ﴿ أَوْ أَثَارَةٍ مِّنَ الْعِلْمِ ﴾[113] میں أثارة سے مراد وہ علم ہے جن کے آثار تا حال روایت یا تحریر کی وجہ سے باقی ہوں۔ ایک قراءت أَثَرَةٍ بھی ہے یعنی اپنے مخصوص علم سے انسانی مکارم جو نسلاً بعد نسل روایت ہوتے چلے آئے ہیں۔''[114]

اصطلاحی تعریف

محدثین کرام رحمہم اللہ کی اصطلاح میں لفظِ اثر حدیث کے مترادف بھی استعمال ہوتا ہے اور مغایر بھی۔ یعنی لفظِ اثر کے متعلق محدثین

کرام ؒ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ حدیث کا مترادف ہے اور اس سے مراد نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب اُمور ہیں ۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ لفظ حدیث کے مغایر ہے اور اس سے مراد صحابہ ؓ وتابعین ؒ کی طرف منسوب اقوال وافعال ہیں ۔[15]

◉ ڈاکٹر نور الدین عتر حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:

وأما الأثر فقد خصه فقهاء خراسان بالموقوف اصطلاحا ومنهم جماعة خصوا المرفوع الخبر[16]

''اثر کو فقہائے عظام خراسان نے اصطلاحاً موقوف کے ساتھ اوران میں سے ایک جماعت نے خبر کو مرفوع کے ساتھ خاص کیا ہے ۔''

غالبًا یہی باعث ہے کہ امام محمد بن حسن الشیبانی ؒ (م۱۸۹ھ) نے اپنی موقوف روایات پر مشتمل کتاب کا نام الآثار رکھا ہے۔ تاہم لفظ اثر کو محدثین کرام ؒ نے حدیث کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے ۔ اسی وجہ سے حافظ ابن حجر ؒ (م۸۵۲ھ) نے اپنی اصولِ حدیث پر مشتمل کتاب کا نام نخبة الفكر فى مصطلح أهل الأثر رکھا ہے، جس کا معنی ہے ''فن اصولِ حدیث کے سلسلہ میں چنیدہ افکارونظریات'' ۔[17]

◉ امام مسلم ؒ (م۲۶۱ھ) نے نقل فرمایا ہے:

وهو الأثر المشهور عن رسول الله ﷺ :من حدث عنى بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين[18]

''رسول اللہ ﷺ سے یہ اثر (یعنی حدیث) معروف ہے کہ جس نے میرے بارے میں کوئی حدیث بیان کی اور وہ جانتا ہو کہ وہ جھوٹ ہے تو وہ بھی جھوٹوں میں سے ایک ہے ۔''

◉ علامہ جمال الدین قاسمی ؒ (م۱۳۳۲ھ) نے فرمایا ہے:

الأثر ما روى عن الصحابة ويجوز اطلاقه على كلام النبى ﷺ أيضا[19]

''اثر اسے کہتے ہیں جو صحابہ ؓ سے مروی ہو، نیز اس کا اطلاق نبی کریم ﷺ کے کلام پر بھی درست ہے ۔''

◉ امام طاہر بن صالح الجزائری ؒ (م۱۳۳۸ھ) رقمطراز ہیں:

أما الاثر فانه مرادف للخبر يطلق على المرفوع والموقوف[20]

''لفظِ اثر خبر کے مترادف ہے، اس کا اطلاق مرفوع پر بھی ہوتا ہے اور موقوف پر بھی ۔''

◉ مولانا عبدالحیٔ لکھنوی ؒ (م۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

الأثر هو المروى عن رسول الله ﷺ أو عن صحابى أو عن تابعى مطلقا، وبالجملة مرفوعا كان أو موقوفا وعليه جمهور المحدثين من السلف والخلف[21]

''مطلقاً اثر اس روایت کو کہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ سے یا صحابی سے یا تابعی سے مروی ہو، بالفاظِ دیگر مرفوع ہو یا موقوف (اثر کے مفہوم میں شامل ہے ،سلف وخلف کے جمہور محدثین کرام ؒ کا یہی موقف ہے ۔''

جیسا کہ گذر چکا کہ صحابہ کرام ؓ اور تابعین ؒ سے جو مسائل منقول ہیں انہیں بھی آثار کہا جاتا ہے اور آنحضرت ﷺ کے ارشادات پر بھی 'اثر' کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اس ضمن میں علمائے محدثین کرام ؒ کے ہاں کچھ فرق کیا جاتا ہے۔ چنانچہ

◉ مولانا اسماعیل سلفی ؒ فرماتے ہیں:

''عموماً لفظ 'اثر' کا استعمال اضافت سے ہوتا ہے ۔ جب آثار الرسول کہا جائے تو یہ حدیث وسنت کے مترادف ہوگا اور 'اثر' مطلقا بولا جائے تو آثار صحابہ ؓ یا اس کا لغوی مفہوم مراد ہوگا۔''[22]

✸ خبر

لغوی مفہوم

لغۃً 'خبر' کسی بھی واقعے کی اطلاع کا نام ہے۔ اس میں صدق و کذب دونوں احتمال موجود ہوتے ہیں۔ اس کی جمع اخبار آتی ہے۔[۱۲۳]

◉ امام راغب رحمہ اللہ (م ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

''کسی واقعہ کی اطلاع اور اس کی حکایت کو کہا جاتا ہے الخبر، اور خبار نرم زمین اور غبار کو بھی کہا جاتا ہے۔ الخبر الارض الرخوة السهلة یعنی ثلث ربع پر زمین کی کاشت کے معاملے کو 'مخابرہ' کہتے ہیں۔''[۱۲۴]

◉ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ قَدْ نَبَّأَنَا اللّٰهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ ﴾[۱۲۵]

﴿ وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ ﴾[۱۲۶]

اصطلاحی تعریف

'خبر' کی اصطلاحی تعریف میں تین قول بیان کیے جاتے ہیں:

① خبر حدیث کے مترادف ہے یعنی جو معنی حدیث کا ہے وہی خبر کا ہے۔

② خبر کا مفہوم حدیث کے برعکس ہے یعنی حدیث وہ کلام ہے رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو اور خبر وہ کلام ہے جو رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی اور سے منقول ہو۔

③ خبر حدیث سے زیادہ عام لفظ ہے، یعنی حدیث اس کلام کو کہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو اور خبر وہ کلام ہے جو رسول اللہ ﷺ یا کسی بھی شخص سے منقول ہو۔[۱۲۷]

◉ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) رقمطراز ہیں:

الخبر عند علماء هذا الفن مرادف للحديث وقيل الحديث ما جاء عن النبى ﷺ والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها الاخبارى ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث وقيل بينهما عموم وخصوص مطلقا فكل حديث خبر من غير عكس وعبر هنا بالخبر ليكون أشمل[۱۲۸]

''محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک لفظِ خبر حدیث کا ہم معنی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حدیث وہ ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف سے آئے اور خبر وہ ہے جو دوسروں کی طرف سے آئے۔ اس لیے تاریخ سے اشتغال رکھنے والوں مؤرخ اور اخباری کہا جاتا ہے اور سنت نبوی سے اشتغال رکھنے والے کو محدث کہا جاتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ان اصطلاحات کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے لہٰذا ہر حدیث خبر ہوگی لیکن اس کا عکس نہیں ہوسکتا اور یہاں لفظِ خبر اس لیے بولا جاتا ہے کہ سب کو شامل ہو جائے۔''

◉ عبدالرؤف مناوی رحمہ اللہ (م ۱۰۳۱ھ) رقمطراز ہیں:

الخبر عند أهل اللغة ما ينقل ويتحدث به عند أهل المعانى ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره عند الأصوليين مركب كلامى يدخله عقلا الصدق وهو ما طابق الواقع والكذب هو ما لا يطابق أى من حيث العقل وكونه خبرا كقام زيد، أما من حيث اللفظ فلا يحتمل الا الصدق والكذب احتمال عقلى وشمل تعريفهم ما يقطع بصدقه كخبره تعالى وخبر رسوله والمتواتر أو كذبه كذلك كالنقيضان يجتمعان أو

یرتفعان وعند المحدثین مرادف للحدیث [۱۲۹]

''اہل لغت کے ہاں خبر وہ ہے جسے بیان اور نقل کیا جائے، اہل معانی کے نزدیک خبر وہ ہے جس کا مدلول خارج میں اس کے بغیر حاصل ہو جائے، اصولیین کے ہاں خبر وہ مرکب کلام ہے جس میں عقلا صدق وکذب داخل ہو' صدق وہ ہے جو واقعہ کے مطابق ہو اور کذب وہ ہے جو خلافِ واقعہ ہو' جیسے زید کھڑا ہے۔ لفظ کے لحاظ سے اس خبر میں صدق وکذب دونوں کا احتمال عقلاً موجود ہے۔ خبر کی ان تعریفات کے مطابق اس میں قطعی طور پر صدق بھی ہوتا ہے جیسے اللہ کی خبر، رسول اللہ ﷺ کی خبر اور خبر متواتر وغیرہ۔ اسی طرح قطعی طور پر کذب بھی جیسے دو متضاد چیزوں کا اکٹھا ہو جانا یا دونوں کا ختم ہو جانا۔ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں 'خبر' حدیث کے مترادف ہی استعمال ہوتا ہے۔''

زبان کے لحاظ سے واقعہ کی ہر اطلاع اور تذکرہ کو خبر کہا جاتا ہے مگر آنحضرت کے ارشادات پر جب یہ لفظ بولا جائے تو حدیث کے مترادف ہوگا یعنی اخبار الرسول کے ہم معنی ہوگا۔[۱۳۰]

◉ محمد عجاج الخطیب حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:

''خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب لفظِ حدیث مطلق طور پر بولا جائے اس سے مراد وہ قول، فعل، تقریر اور صفِ خَلقیہ و خُلقیہ ہوتی ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہو۔ بعض اوقات اس سے صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ کے اقوال وافعال بھی مراد لیے جاتے ہیں۔ خبر واثر کے الفاظ جب مطلقاً بولے جائیں تو ان سے مراد وہ سب کچھ ہوتا ہے جو نبی کریم ﷺ، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم یا تابعین عظام رحمہم اللہ کی طرف منسوب ہو۔ جمہور کی یہی رائے ہے۔ البتہ فقہائے عظام رحمہم اللہ خراسان کے نزدیک موقوف کے لیے اثر اور مرفوع کے لیے خبر مستعمل ہے۔''[۱۳۱]

✳ المسنِد

وہ شخص جو سند کے ساتھ روایت بیان کرے۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا عالم بھی ہو، اس کے لیے روایت کو سند کے ساتھ نقل کرنا ہی کافی ہے۔[۱۳۲]

✳ المسنَد

امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م۷۷۴ھ) نے مسند روایت کے متعلق تین اقوال نقل فرمائے ہیں:

① امام حاکم رحمہ اللہ (م۴۰۵ھ) نے فرمایا ہے کہ مسند وہ روایت ہے جس کی سند رسول اللہ ﷺ تک متصل ہو۔

② خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) نے فرمایا کہ مسند وہ ہے جس کی سند ابتدا سے انتہا تک متصل ہو۔

③ ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) نے فرمایا کہ مسند وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہو قطع نظر اس سے کہ متصل ہے یا منقطع۔[۱۳۳]

علاوہ ازیں المسنَد سے وہ کتابیں بھی مراد لی جاتی ہیں جن میں ہر صحابی کی مرویات کو الگ الگ جمع کیا گیا ہو۔ نیز یہ لفظ مصدر میمی بھی مستعمل ہے، اس صورت میں یہ سند واسناد کے مفہوم میں ہوتا ہے۔[۱۳۴]

✳ المحدّث

لفظِ محدث حدّث یحدّث تحدیث سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کا معنی ہے گفتگو کرنا، بات کرنا وغیرہ۔ اصطلاح میں محدث مسنِد سے بڑا عالم ہوتا ہے۔[۱۳۵]

محدث نہ صرف احادیث کو بیان کرنے والا ہوتا ہے بلکہ اس کے لیے اسماء الرجال، علل الحدیث، اسانید، عالی ونازل اور دیگر علوم الحدیث کی معرفت اور ان میں درک ہونا بھی ضروری ہے۔[۱۳۶]

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے کہ

''محدث وہ ہے جس نے خود شیوخ سے استفادہ کیا ہو، اسے طبقات ومراتبِ رواۃ کا علم ہو اور علم جرح وتعدیل میں بھی کامل مہارت حاصل ہو۔''[۱۳۷]

◉ ابن سید الناس رحمہ اللہ (م ۷۳۴ھ) فرماتے ہیں کہ

''ہمارے اس زمانے میں محدث وہ کہلاتا ہے جو روایت ودرایت کے اعتبار سے علم حدیث میں مشغول ہو، اکثر رواۃ اور مرویات سے واقف ہو اور وہ ایک ممتاز حیثیت کا حامل ہو حتی کہ اس کا حفظ وضبط معروف ہو۔''[۱۳۸]

◉ ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ رقمطراز ہیں کہ

''وہ شخص جو علم حدیث میں روایت ودرایت کے ساتھ منہمک ہو اور روایات کے معتد بہ حصہ اور ان کے راویوں کا ادراک رکھتا ہو محدث کہلاتا ہے۔''[۱۳۹]

نوٹ: یہاں 'درایت' سے مراد تحقیق روایت ہے، جیسا کہ اسی باب کی فصل ثالث میں آئے گا۔

✷ الحافظ

'حافظ' اسے کہا جاتا ہے جس میں مذکورہ بالا محدث کی تمام صفات موجود ہوں اور مزید برآں اسے کثیر تعداد میں متون واسانیدِ حدیث بھی یاد ہوں، رواۃ کے احوال وتراجم سے بھی کامل واقفیت حاصل ہو۔ متاخرین کے نزدیک حافظ وہ ہے جسے اسانید ومتون سمیت ایک لاکھ احادیث حفظ ہوں۔[۱۴۰]

◉ امام ابن جزری رحمہ اللہ (م ۸۳۳ھ) نے فرمایا ہے:

الحافظ من روی ما یصل الیه ووعی ما یحتاج لدیه [۱۴۱]

''حافظ وہ ہے جس نے اس علم کو روایت کیا جو اس تک پہنچا اور اس علم کو محفوظ کر لیا جس کی اسے ضرورت تھی۔''

◉ ڈاکٹر محمد ضیاء الرحمٰن اعظمی حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:

''حافظ محدثین کرام رحمہم اللہ کا مخصوص لقب ہے، یہ لقب انہیں اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ احادیث کو سمجھتے ہوں، ان کے طرق واسانید اور اصطلاحاتِ حدیث سے مکمل واقف ہوں۔ حافظ ابن حجرؒ (م ۸۵۲ھ) نے حافظ کے لیے چند شروط کا ذکر کیا ہے، ملاحظہ فرمائیے:

① اس کے بارے میں مشہور ہو کہ اس نے شیوخ سے براہِ راست علم حاصل کیا ہے، بالفاظِ دیگر وہ محض کتابی علم والا نہ ہو۔

② اسے رواۃ کے طبقات ومراتب کا کامل علم ہو۔

③ وہ جرح وتعدیل کا عالم ہو، صحیح اور ضعیف احادیث کی پہچان کر سکتا ہو، اسے حفظ احادیث کی تعداد ان احادیث سے زیادہ ہو جو اسے حفظ نہیں یعنی اسے احادیث کی ایک بہت بڑی تعداد حفظ ہو۔

جب کسی محدث میں یہ تمام شروط موجود ہوں تو وہ حافظ کہلاتا ہے۔ چند معروف حفاظ یہ ہیں: امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ)، جنہیں دس لاکھ احادیث زبانی یاد تھیں۔ امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ) جنہوں نے دس لاکھ احادیث اپنے ہاتھ سے تحریر کیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) اور امام ابو زرعہ رازی رحمہ اللہ (م ۲۶۴ھ) وغیرہ۔''[۱۴۲]

✷ الحاکم

یہ لقب محدثین کرام رحمہم اللہ کے ساتھ خاص ہے۔ جس محدث کا علم تمام ذخیرۂ احادیث کو سند ومتن اور جرح وتعدیل کے لحاظ سے محیط

ہو اور بہت کم روایات سے ناواقف ہو، وہ وہ حاکم کہلاتا ہے۔[143]

الحجة

یہ بھی محدثین کا خاص لقب ہے اور یہ اسے ملتا ہے جسے متون واَسانید سمیت تین لاکھ احادیث حفظ ہوں۔[144] واضح رہے کہ اس کا درجہ حافظ سے بڑھ کر ہے۔[145]

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) خلیل بن أحمد الفراهیدی: کتاب العین، دار ومکتبة الهلال، تحقیق:الدکتورمهدی المخزومی، د:إبراهیم الصامرائی :۵۸/۲
(۲) ابن منظور، افریقی:لسان العرب ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۸ء:۲۲۰/۳
(۳) الفیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب :القاموس المحیط، تحقیق:محمدنعیم العرقسو ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ، ۱٤۱۵هـ ۱۹۹٤ء: ۲۸۶/۱
(۴) الزبیدی، محمدمرتضی :تاج العروس، دار الفکر، بیروت، ۱۹۹٤ء: ۲۰۴۳/۱
(۵) الرازی ، محمد بن أبی بکر بن عبد القادر : مختار الصحاح، دارالکتب العربیة ، بیروت: ص ۱۵۲
(۶) ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی :النکت علی کتاب ابن الصلاح ، تحقیق:ربیع بن هادیع عمیر، الجامعة الإسلامیة، مدینةمنورة، الطبعة الاولی، ۱٤۰٤هـ۱۹۸٤ء:۴۰۵/۱
(۷) الطحان، الدکتورمحمود:تیسیرمصطلح الحدیث، مکتبة المعارف، الریاض، الطبعة السابعة، ۱٤۰۵هـ ۱۹۸۵م:ص۱۶
(۸) نور الدین عتر:منهج النقد فی علوم الحدیث، دار الفکر، دمشق، ۱۹۹۲ء: ص۳۳
(۹) ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی: شرح نخبة الفکر، مکتبة الغزالی، دمشق، ۱٤۱۰هـ۱۹۹۰ء: ص۹
(۱۰) المناوی، محمد عبد الرؤف:الیواقیت والدررشرح شرح نخبة الفکر، تحقیق:أبی عبد الله ربیع بن محمد السعودی، مکتبة الرشد، الریاض، الطبعة الاولی، ۱٤۱۱هـ:۱۱۶/۱
(۱۱) السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر:تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، قدیمی کتب خانه، کراجي: ۴۱/۱-۴۲،
(۱۲) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۱۶
(۱۳)قواعد المحدثین: ص۲۶
(۱۴) أبوغده، عبد الفتاح:الاسناد من الدین، مکتب المطبوعات الإسلامیة، حلب ، الطبعة الاولی ۱٤۱۲هـ۱۹۹۲ء: ص۱۴
(۱۵) سہیل حسن، ڈاکٹر:معجم اصطلاحات حدیث، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد،۲۰۰۳ء: ص ۷۷
(۱۶) الحاکم، ابوعبد الله محمد بن عبد الله:معرفة علوم الحدیث، داراحیاء العلوم، بیروت، الطبعةالاولی ۱٤۰۶هـ : ص۶

(۱۷)خطیب البغدادی، أبی بکرأحمدبن علی بن ثابت:الکفایة فی علم الروایة، دار الکتب الحدیثة، القاھرہ: ص۳۹۲

(۱۸) کتابت حدیث: ص ۲۸

(۱۹) جمال الدین قاسمی، محمد:قواعدالتحدیث، تحقیق:محمد بهجة البیطار، دارالنفائس ، بیروت، الطبعة الاولی: ص۲۰۲

(۲۰) تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۹

(۲۱) معجم اصطلاحاتِ حدیث: ص۳۰۲

(۲۲) نخبة الفکر: ص۹

(۲۳) تدریب الراوی: ۴۲/۱

(۲۴) قواعد التحدیث: ص۲۰۲

(۲۵) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۱۹

(۲۶) قواعد المحدثین: ص۳۲

(۲۷) ماخوذ از قواعد المحدثین: ص۳۲

(۲۸) مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن ، دارنشر الکتاب الإسلامیة ، لاھور، الطبعة الثانیة والعشرون، ۱٤۰۸ھـ ۱۹۸۷ء: ص۲۱،الطحاویة :۱۷/۱،قواعد التحدیث للقاسمی: ص۶۵

(۲۹) قواعد التحدیث للقاسمی: ص۲۲

(۳۰) قواعد التحدیث للقاسمی: ص۲۰، مصطلح الحدیث لابن عثیمین: ص۷

(۳۱) التوبة: ۱۰۰

(۳۲) ابن ماجه، ابو عبد الله بن یزید القزوینی:سنن ابن ماجه، دار الفکر، بیروت، مقدمة : ۴۲، صحیح الجامع الصغیر: ۲۵۴۹، صحیح الترغیب والترهیب: ۳۷

(۳۳) البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، مکتبه دار السلام، ریاض ، ۱۹۹۷ء: ۲۶۵۲، ترمذی: ۲۲۲۱

(۳۴) صحیح بخاری: کتاب بدء الوحی: ۲

(۳۵) القشیری ،أبی الحسین مسلم بن الحجاج: مقدمة صحیح مسلم ،تحقیق :محمد فواد عبد الباقی ، دار الفکر ، بیروت ، مقدمة: ۴

(۳۶) منهج النقد: ص۲۹

(۳۷) تدریب الراوی:ص۵، قواعد فی علوم الحدیث : ص۲۴

(۳۸) السخاوی، أبی عبد الله محمد بن عبد الرحمن :فتح المغیث بشرح ألفیة الحدیث للعراقی ، تحقیق:علی :۸/۱

(۳۹) تدریب الراوی: ص ۵

(۴۰) بدر الدین بن محمد بن إبراهیم بن جماعة : المنهل الروی مختصر علوم الدیث النبوي، تحقیق : محي الدین عبد الرحمن رمضان، دار الفکر ، بیروت ،١٤٠٦هـ: ١/ ٣٠

(۴۱) قواعد التحدیث: ص۲۰

(۴۲) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۰

(۴۳) راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل:المفردات فی غریب القرآن، نور محمداصح المطابع کارخانہ، کراتشی : ۲۱۸/۱

(۴۴) الانبیاء: ۲

(۴۵) ابوداؤد، سلیمان بن اشعث السجستانی:سنن ابو داود، المکتبة الاثریه ، باکستان ، الطبعةالثانية ، ۱۳۹۹هـ: ۹۲۴

(۴۶) النساء: ۱۴۰

(۴۷) الکهف: ٦

(۴۸) المرسلات: ۵۰

(۴۹) صحیح بخاری: (۵۰) طہ: ۹

(۵۱) البروج: ۱۷

(۵۲) تدریب الراوی: ص۵

(۵۳) التحریم: ۳

(۵۴) الطور: ۳۴

(۵۵) الزمر: ۲۳

(۵٦) منهج النقد: ص۲٦

(۵۷) شرح نخبةالفکر لإبن حجر: ص۳

(۵۸) فتح المغیث: ۸/۱

(۵۹) تدریب الراوی: ص٦

(٦۰) ابن تیمیة ، احمد بن عبد الحلیم : مجموع الفتاوی، جمع عبد الرحمن القاسم ، مجمع الملك فهد ، مدینة منورة ، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥ء :١٨/ ١٠

(٦١) قواعد التحديث: ص٦٤
(٦٢) تدريب الراوى: ص٥
(٦٣) عز الدين بليق :منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين ، بيروت ، دارالفتح ، ١٩٨٧ء : ص ٥٢
(٦٤) تيسير مصطلح الحديث: ص١٥
(٦٥) عبد الغفار حسن: عظمت حديث ، دار العلم ، اسلام آباد ، ١٩٨٩ء: ص٣٥
(٦٦) ابن ماجہ اور علم حدیث: ص ١٢٨
(٦٧) البقرة :٢٣١
(٦٨) المائدة: ٣
(٦٩) الضحى: ١١
(٧٠) الذاريات: ٢٤
(٧١) التحريم: ٣، دیکھئے: ابن ماجہ اور علم حدیث: ص ١٢٨
(٧٢) لسان العرب: ٢٢٥/١٣
(٧٣) لسان العرب: ٨٩/١٧
(٧٤) أساس البلاغة: ص٢٢١
(٧٥) الجرجانى، الشريف علي بن محمد:كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣ء: ص١٠٨
(٧٦) محب الله بن عبدالشكور:مسلم الثبوت ، مطبع انصارى ، دهلى ، ١٨٩٩ء: ص٢٦
(٧٧) ابن الاثير، مجد الدين أبى السعادات المبارك بن محمد بن الجزرى:النهاية فى غريب الحديث والاثر ، تحقيق: محمود محمد الطناحى:المكتبة الاسلامية: ٤٠٩/٢
(٧٨) الأحزاب: ٣٨
(٧٩) الأنفال: ٣٨
(٨٠) الأحزاب: ٦٢
(٨١) الإسراء: ٧٧
(٨٢) الفاطر: ٤٣
(٨٣) صحيح مسلم: ٨٧/٣،ابن ماجه ، مقدمة: ٢٠٣،ترمذى: ٢٦٧٥، صحيح ابن خزيمة: ٢٤٧٧
(٨٤) بخارى: ٣٤٥٦

(۸۵) أبوداود: ۵۰۰

(۸۶) أبوداود: ۹۵۹

(۸۷) نسائی: ۳۴۶۶

(۸۸) ملا علی القاری ،نورالدین علی بن محمد بن سلطان: شرح شرح نخبة الفکر، دارالکتب العلمیة، بیروت ، ۱۳۹۸هـ: ص۱۶

(۸۹) حاشیة التلویح ، سعد تفتازانی: ۲/۲

(۹۰) ابوزہرہ،محمد:تاریخ حدیث ومحدثین ، ناشران قرآن لمیٹڈ ، لاھور: ص۲۰

(۹۱) عجاج الخطیب ، محمد:السنة قبل التدوین ، مکتبة وھبة ، الطبعة الاولی ، ۱۹۶۳ء: ص۱۶،۱۸

(۹۲) منهاج البیضاوی: ص۶۱

(۹۳) ابن حزم ، علی بن احمد بن سعید: الاحکام فی اصول الاحکام ، دار الکتب العلمیة ، بیروت: ۶/۲

(۹۴) قواعد الاصول: ص۹۱

(۹۵) الشاطبی ، ابواسحاق ابراھیم بن موسی بن محمد:الموافقات ، مکتبه محمد علی صبیح ، الازھر: ۳/۴

(۹۶) فتح المغیث: ۱۳/۱

(۹۷) تعریفات الجرجانی: ص۸۲

(۹۸) ملا جیون :نور الانوار مع حاشیةقمر الأقمار ، مطبع یوسفی ، لکھنو: ص۱۷۳

(۹۹) التحقیق لشرح المنتخب الحسامی: ص ۱۴۷

(۱۰۰) الجزائری الدمشقی ، طاھر بن صالح احمد : توجیه النظر الی اصول الاثر: ص۳

(۱۰۱) نواب صدیق حسن خان قنوجی:حصول المامول ، المکتبة التجاریة ، مصر: ص ۳۸

(۱۰۲) السنة قبل التدوین: ص۱۶

(۱۰۳) إرشاد الفحول: ص۳۱، تاریخ التشریع الاسلامی: ص۶۴، السنة قبل التدوین: ص۱۸

(۱۰۴) ابن ماجه: ۴۲، صحیح الجامع الصغیر ، رقم:۲۵۴۹،صحیح الترغیب والترھیب ، کتاب: ۳۷

(۱۰۵) ظفر الامانی بشرح مختصر السید الشریف الجرجانی فی مصطلح الحدیث: ص۲۵

(۱۰۶) شبیر احمد عثمانی :مقدمة فتح الملھم شرح صحیح مسلم ، المکتبة الرشیدیة ، کراتشی : ص ۱۳

(۱۰۷) تدریب الراوی: ص۶

(۱۰۸) الروم: ۵۰

(۱۰۹) الحدید: ۲۷

(۱۱۰) المؤمن: ۲۱

(۱۱۱) الصافات: ۷۸

(۱۱۲) طه: ۸۴

(۱۱۳) الاحقاف: ۴

(۱۱۴) مفردات: ۱۳/۱

(۱۱۵) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۱

(۱۱۶) منهج النقد فی علوم الحدیث: ص ۲۸

(۱۱۷) تحفة الدرر شرح نخبة الفکر از مولانا سعید أحمد پالن پوری: ص ۷

(۱۱۸) مقدمة مسلم: ص۶۲

(۱۱۹) قواعد التحدیث: ص۶۱

(۱۲۰) توجیه النظر إلی اصول الاثر: ص۳

(۱۲۱) ظفر الأمانی: ص۲۵

(۱۲۲) سلفی، شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل: حجیت حدیث، اسلامك پلشنگ ہاؤس، لاهور، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١ء طبع اول: ص۱۶

(۱۲۳) العوني، الشریف حاتم بن عارف: منهج المقترح لفهم المصطلح: دارالهجرة، ریاض، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م ص ١٠٥، شرح المفصل: ١/ ٨٧

(۱۲۴) مفردات القرآن: ۲۸۴/۱

(۱۲۵) التوبة: ۹۴

(۱۲۶) محمد: ۳۱

(۱۲۷) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۱۵

(۱۲۸) شرح نخبة الفکر: ص۸

(۱۲۹) الیواقیت والدرر: ۱۰۹/۱

(۱۳۰) حجیت حدیث: ص۱۵

(۱۳۱) السنة قبل التدوین: ص۲۱

(۱۳۲) تدریب الراوی: ص۶

(۱۳۳) ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل: الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث، جمعیة إحیاء التراث الإسلامی، کویت، الطبعة الاولی، ١٤١٨ھـ ١٩٩٨ء: ص۵

(۱۳۴) تدریب الراوی : ص۵

(۱۳۵) تدریب الراوی: ص٦

(۱۳٦) تدریب الراوی: ص٦

(۱۳۷) النکت علی مقدمة ابن الصلاح: ۲٦۸/۱

(۱۳۸) قواعد التحدیث: ص۷۷،تدریب الراوی: ص۱۱

(۱۳۹) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۱٦

(۱۴۰) دیکھئے: اُصول حدیث از ڈاکٹر خالد علوی: ص ۵۲

(۱۴۱) تدریب الراوی: ص۲۷

(۱۴۲) الأعظمی، محمد ضیاء الرحمن :معجم مصطلحات الحدیث ولطائف الاسانید، مکتبة أضواء السلف، الریاض، ١٤٢٠ھـ ١٩٩٩ء: ص۱۲۸،معجم اصطلاحات حدیث (اردو): ص۱٦۲

(۱۴۳) معجم مصطلحات الحدیث ولطائف الأسانید: ص۱۲۹،تیسیر مصطلح الحدیث: ۱٦

(۱۴۴) معجم مصطلحات الحدیث ولطائف الأسانید: ص۱۳۰

(۱۴۵) تدریب الراوی: ص۴۷

فصل دوم

اِسناد و متن کی تحقیق کا اِرتقاء اور نشو و نما

- عہد رسالت ﷺ میں
- عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں
- عہد تابعین رحمہم اللہ میں
- عہد تبع تابعین رحمہم اللہ میں
- دورِ تدوین میں

اِسناد ومتن کی تحقیق کا اِرتقاء اورنشو ونما......عہد رسالت ﷺ میں

تحقیق حدیث کی اصل بنیاد زمانہ رسالت کے آغاز ہی میں کتاب وسنت نے خود فراہم کردی۔

☆ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾[1]

''اے مسلمانو! اگر تمہیں کوئی فاسق خبر دے تو تم اس کی اچھی طرح تحقیق کرلیا کرو ایسا نہ ہو کہ نادانی میں کسی قوم کو ایذا پہنچا دو پھر اپنے کیے پر پشیمانی اٹھاؤ۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے خبروں کی تحقیق کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا جب تک پوری تحقیق وتفتیش سے اصل واقعہ صاف طور پر معلوم نہ ہو جائے کوئی قدم نہیں اٹھانا چاہیے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ کسی فاسق شخص نے کوئی جھوٹی بات کہہ دی ہو یا خود اس سے غلطی ہوئی ہو اور تم اس کی خبر کے مطابق کوئی کام کرگزرو اور بعد میں تمہیں ندامت اٹھانی پڑے۔[2]

◉ مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں امام خازن رحمہ اللہ (م ۸۴۱ھ) نے فرمایا ہے:

اطلبوا بيان الأمر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قول الفاسق[3]

''معاملات کی وضاحت اور حقیقت کا انکشاف طلب کرو اور فاسق کی خبر پر اعتماد نہ کرو۔''

◉ امام ثعالبی رحمہ اللہ (۸۷۶ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

«التثبت من الله والعجلة من الشيطان»[4]

''(معاملات میں پوری تحقیق وتفتیش کرنا اور) جلد بازی نہ کرنا اللہ کی طرف سے ہے اور جلد بازی شیطان کی طرف سے ہے۔''

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) نے اس آیت کے شانِ نزول میں ایک روایت نقل فرمائی ہے کہ یہ آیت حارث بن ابی ضرار الخزاعی رضی اللہ عنہ کے بارے میں نازل ہوئی جو اُم المومنین حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا کے والد ہیں۔ انہوں نے اسلام قبول کرلیا تھا اور ادائیگی زکوٰۃ کا عہد بھی کیا تھا مگر بعد میں ان کے متعلق یہ مشہور ہوگیا کہ انہوں نے زکوٰۃ روک لی ہے اور رسول اللہ ﷺ کے قتل کا پروگرام بنایا ہے، قریب تھا کہ اس افواہ کی وجہ سے حارث کے ساتھ جنگ چھڑ جاتی مگر جب آپ ﷺ نے تحقیق کرائی تو معلوم ہوا کہ یہ خبر جھوٹی ہے۔[5]

◉ امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں ایک عنوان یہ قائم کیا ہے:

باب وجوب الرواية عن الثقات وترك الكذابين

پھر اس باب کے تحت نقل فرمایا ہے:

واعلم وفقك الله تعالى أن الواجب على كل أحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها وثقات الناقلين لها من المتهمين أن لا يروى منها الا ما عرف صحة مخارجه والستارة فى ناقليه وأن يتقى منها ما كان منها عن أهل التهم والمعاندين من أهل البدع ، والدليل على أن الذى قلنا من هذا هو اللازم دون ما خالفه قول الله جل ذكره ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾[6]

’’جان لو کہ (اللہ تمہیں توفیق دے) جو شخص صحیح اور ضعیف حدیث میں تمیز کرنے کی قدرت رکھتا ہو اور ثقہ اور متہم راویوں کو پہچانتا ہو اس پر واجب ہے کہ صرف وہ حدیث روایت کرے جس کی اصل صحیح ہو اور اسے نقل کرنے والے وہ لوگ ہوں جن کا عیب فاش نہ ہو اور وہ ان لوگوں کی روایت سے بچے جن پر تہمت لگائی گئی ہے یا جو ہٹ دھرم بدعتی ہیں اور یہ جو کچھ ہم نے کہا ہے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ ’’اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو، ایسا نہ ہو کہ تم کسی قوم کو نادانی میں تکلیف پہنچاؤ، پھر تمہیں اپنے کیے پر پچھتانا پڑے۔‘‘

☆ ایک دوسرے مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [7]

’’کہو کہ بھلا تم نے ان چیزوں کو دیکھا ہے جن کو تم اللہ کے سوا پکارتے ہو۔ مجھے بھی دکھاؤ کہ انہوں نے کونسی زمین پیدا کی ہے یا آسمان میں ان کی شرکت ہے۔ اگر سچے ہو تو اس سے پہلے کی کوئی کتاب میرے پاس لاؤ یا علم (انبیاء) میں سے کچھ منقول چلا آ رہا ہو تو اسے پیش کرو۔‘‘

اس آیت میں أثارۃ کی اصل ’اثر‘ ہے جس کے معنی ’روایت‘ ہیں۔ اس کے مستعمل مصدر تین ہیں: أثرۃٌ ، أثارۃٌ اور أثر۔ لغت کی معروف کتاب قاموس میں ہے:

الأثرۃ، المکرمۃ المتوارثۃ کالماثرۃ والمأثرۃ والبقیۃ من العلم تؤثر کالأثرۃ والأثارۃ [8]

’’اُثرۃ اس وصف کو کہتے ہیں جو آباؤ اجداد کی جانب سے اولاد کی طرف منتقل ہوتا چلا آتا ہو۔ اسی طرح اس بقیہ علم کو بھی کہتے ہیں جو منقول ہوتا چلا آتا ہو جیسا کہ اَثرۃ اور اثارۃ کا مفہوم ہے۔‘‘

◉ لفظ أثارۃ کی تفسیر میں امام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے فرمایا ہے:

أصل الکلمۃ من الأثر ، وھی الروایۃ یقال : أثرت الحدیث آثرہ وأثرہ وأثارۃ وأثراً : اذا ذکرتہ عن غیرك ، وقال عطاء أو شیء تاثرونہ عن نبی کان قبل محمد ﷺ قال مقاتل أو روایۃ من علم الانبیاء [9]

’’یہ لفظ اثر کے مادے سے ہے جب کسی دوسرے سے بات نقل کی جائے اسی موقع پر کلمہ آثرت الحدیث، آثرہ ، أثرہ ، اثارہ اور اثر بولا جاتا ہے۔ تابعی عطاء رحمہ اللہ (آیت کی توضیح میں) کہتے ہیں کہ یا کوئی ایسی چیز پیش کرو جس کو تم رسول اللہ ﷺ سے پہلے کسی نبی سے روایت کرتے ہو۔ مقاتل مفسر رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کہتے ہیں یا علم الانبیاء میں سے کوئی روایت پیش کرو۔‘‘

معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا آیت میں موجود لفظ اثارۃ میں نقل وروایت کا مفہوم بھی داخل ہے اور چونکہ کسی بھی قدیم علم کی روایت رواۃ کے تسلسل کے بغیر برقرار نہیں رہ سکتی اس لیے سند کا اہتمام ضروری ہے اور سند ہی وہ چیز ہے جس کے ذریعے کسی بھی خبر وروایت کی تحقیق وتفتیش کی جا سکتی ہے۔

☆ سورۃ نساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [10]

’’جب بھی انہیں کوئی امن یا خوف کی خبر ملتی ہے تو وہ اسے مشہور کرنا شروع کر دیتے ہیں، حالانکہ اگر وہ اسے رسول اللہ (ﷺ) کے اور اپنے میں سے ایسی باتوں کی تہہ تک پہنچنے والوں کے حوالے کر دیتے تو اس کی حقیقت وہ لوگ معلوم کر لیتے جو نتیجہ اخذ کرتے ہیں اور اگر اللہ

تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت تم پر نہ ہوتی تو معدودے چند کے علاوہ تم سب شیطان کے پیروکار بن جاتے۔''

◉ امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م۷۷۴ھ) نے فرمایا ہے:

''اس آیت میں ان جلد باز لوگوں کو روکا جا رہا ہے جو امن یا خوف کی کوئی خبر ملتے ہی اسے بلاتحقیق آگے پھیلانا شروع کر دیتے ہیں حالانکہ ممکن ہے وہ خبر بالکل ہی غلط ہو۔''[11]

☆ رسول اللہ ﷺ بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خبروں کی تحقیق وتفتیش کا حکم دیا کرتے تھے بالخصوص جب کفار ومنافقین رسول اللہ ﷺ، آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم یا آپ کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے متعلق کوئی جھوٹی خبر پھیلانے کی کوشش کرتے تھے۔ اس کی ایک مثال واقعۂ افک بھی ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے اظہارِ برائت کے طور پر قرآن کریم کی سورۃ النور میں کیا ہے۔ ارشاد فرمایا:

﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾[12]

''جو لوگ یہ بہت بڑا بہتان باندھ لائے ہیں یہ بھی تم میں سے ہی ایک گروہ ہے۔ تم اسے پنے لیے برا نہ سمجھو، بلکہ یہ تو تمہارے حق میں بہتر ہے۔ ہاں ان میں سے ہر ایک شخص پر اتنا گناہ ہے جتنا اس نے کمایا ہے اور ان میں سے جس نے اس کے بہت بڑے حصے کو سرانجام دیا ہے اس کے لیے عذاب بھی بہت ہی بڑا ہے۔ اسے سنتے ہی مومن مردوں عورتوں نے اپنے حق میں نیک گمانی کیوں نہ کی اور کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ تو کھلم کھلا صریح بہتان ہے۔ وہ اس پر چار گواہ کیوں نہ لائے؟ اور جب گواہ نہیں لائے تو یہ بہتان باز لوگ یقیناً اللہ کے نزدیک محض جھوٹے ہیں۔''

اس واقعہ کو بالتفصیل امام بخاری رحمہ اللہ (م۲۵۶ھ) نے اپنی صحیح میں ذکر فرمایا ہے۔[13]

علاوہ ازیں نبی کریم ﷺ کے متعدد فرامین میں جہاں سنی سنائی بات بلاتحقیق آگے بیان کرنے کی ممانعت موجود ہے وہاں جھوٹی خبر پھیلانے پر سخت وعید بھی بیان ہوئی ہے۔ اس سلسلے میں آپ ﷺ کے چند ارشاداتِ عالیہ حسب ذیل ہیں:

① حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« كفى بالمرء اثما أن يحدث بكل ما سمع »[14]

''آدمی کے گناہگار ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات آگے بیان کر دے۔''

② صحیح مسلم کی ہی ایک دوسری روایت میں یہ لفظ ہیں:

« بحسب المرء من الكذب أن يحدّث بكل ما سمع»[15]

''آدمی کے لیے یہی جھوٹ کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات آگے بیان کر دے۔''

③ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« يكون فى آخر الزمان دجالون كذابون ياتونكم من الاحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آبائكم فاياكم واياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم »[16]

''آخری زمانے میں ایسے جھوٹے دجال پیدا ہوں گے جو تمہارے پاس ایسی روایات لائیں گے جن کو نہ تم نے سنا ہوگا اور نہ تمہارے آباؤ اجداد نے۔ تم ان سے دور رہنا وہ تم کو ہرگز گمراہی اور فتنہ میں مبتلا نہ کرنے پائیں۔''

④ حضرت علی رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا تكذّبوا علی فانه من يكذب علی يلج النار »[17]

''مجھ پر جھوٹ مت باندھو، یقیناً جو مجھ پر جھوٹ باندھے گا وہ آگ میں داخل ہوگا۔''

⑤ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«حدّثوا عن بنی اسرائيل ولا حرج وحدّثوا عنی ولا تكذبوا علی »[18]

''بنی اسرائیل سے حدیث بیان کرو، اس میں کوئی حرج نہیں اور مجھ سے حدیث بیان کرو اور مجھ پر جھوٹ نہ باندھو۔''

⑥ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« من كذب علی متعمدا فليتبوأ مقعده من النار »[19]

''جس نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم بنا لے۔''

امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) نے اس متواتر حدیث کی ۹۰ سے کچھ اوپر سندیں ذکر کی ہیں اور فرمایا ہے کہ امام ابن مندہ رحمہ اللہ (م ۳۴۷ھ) نے ذکر فرمایا ہے کہ یہ حدیث ۲۲ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔[20]

اہل علم نے کہا ہے کہ یہ متواتر حدیث اس بات کا ثبوت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علم تھا کہ عنقریب ایسے لوگ آئیں گے جو جھوٹی روایات بیان کریں گے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے شرعی ضرورت سمجھتے ہوئے اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کو خبردار کر دیا اور ان کے ذہنوں میں یہ بات ڈال دی کہ خبروں کی تحقیق دین کا حصہ ہے، اس لیے انہیں اس میں بہت زیادہ احتیاط کرنی چاہیے۔ یہی باعث ہے کہ پھر صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوری دقت نظر کے ساتھ روایت قبول کرنے میں احتیاط کا مظاہرہ کیا۔ بعدازاں تابعین رحمہم اللہ اور ائمہ بھی اسی نہج پر چلتے رہے۔

☆ واضح رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جھوٹی خبریں پھیلانے والوں کے لیے محض وعیدیں ہی بیان نہیں کیں بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر جرح وتعدیل کا باب بھی کھول دیا تاکہ بعد میں آنے والوں کے لیے رواۃ کی اچھائی یا برائی بیان کرنے میں کوئی حرج نہ رہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ لوگوں کی جرح بھی ثابت ہے اور تعدیل بھی۔

'جرح' کے حوالے سے صحیح بخاری کی یہ حدیث قابل ذکر ہے:

عن عائشة رضی الله عنها قالت: «استأذن رجل علی رسول الله ﷺ فقال ائذنوا له بئس أخو العشيرة أو ابن العشيرة فلما دخل ألان له الكلام قلت يا رسول الله قلت الذی قلت ثم ألنت له الكلام قال أی عائشة! إن شر الناس من تركه الناس أو ودعه الناس اتقاء فحشه»[21]

''عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اندر آنے کی اجازت طلب کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اجازت دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ فلاں قبیلے کا برا آدمی ہے۔ جب وہ شخص اندر آیا تو آپ نے اس کے ساتھ بڑی نرمی سے گفتگو کی۔ (جب وہ چلا گیا تو) میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! آپ کو اس کے متعلق جو کچھ کہنا تھا وہ آپ نے کہا پھر (جب وہ آیا تو) آپ نے اس کے ساتھ نہایت نرم انداز میں گفتگو فرمائی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اے عائشہ! وہ شخص بدترین ہے جسے اس کی بدکلامی کے ڈر سے لوگ چھوڑ دیں۔''

◉ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ ھ) نے یہ روایت نقل کی ہے اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جرح وتعدیل کی ہے۔[22]

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۶ ھ) نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کفار وفساق اور ان جیسے لوگوں کی غیبت کے جواز میں بنیادی

حیثیت رکھتی ہے۔[۲۳]

'تعدیل' کی ایک مثال صحیح بخاری میں موجود حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کا طویل قصہ ہے جس کا خلاصہ یوں ہے کہ

''جب رسول اللہ ﷺ نے غزوہ فتح مکہ کا ارادہ فرمایا تو حاطب رضی اللہ عنہ نے کفارِ مکہ کو اس کے متعلق آگاہ کرنے کے لیے ایک عورت کو خط دے کر بھیج دیا۔ رسول اللہ ﷺ نے علی رضی اللہ عنہ کو روانہ فرمایا اور وہ اس سے خط چھین کر لے آئے اور اسے آپ ﷺ کے سامنے پڑھا۔ رسول اللہ ﷺ نے حاطب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اے حاطب رضی اللہ عنہ! یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا ''اے اللہ کے رسول! میرے بارے میں جلدی مت کیجئے، حقیقت یہ ہے کہ میں مہاجرین کی طرح قریش کے خاندان سے نہیں ہوں، صرف ان کا حلیف بن کر ان سے جڑ گیا ہوں جبکہ دوسرے مہاجرین کے وہاں اعزاء واقرباء ہیں جو ان کے گھر بار اور مال اَسباب کی نگرانی کرتے ہیں۔ میں تو (اس خط کے ذریعے) صرف یہ چاہتا تھا کہ ان پر کوئی ایسا احسان کر دوں جس کی وجہ سے وہ میرے کنبہ والوں کو تنگ نہ کریں۔ میں نے یہ کام دین سے پھر کر نہیں کیا اور نہ ہی قبولِ اسلام کے بعد میرے دل میں کفر کی حمایت کا جذبہ ہے۔ یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

« أما انه قد صدقكم »[۲۴]

''واقعی انہوں نے تمہارے سامنے سچی بات کہہ دی ہے۔''

یہ اور اس طرح کے دیگر واقعات 'جن میں رسول اللہ ﷺ سے بعض لوگوں کی جرح اور بعض کی تعدیل واظہارِ صداقت کا ذکر ہے' اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ نقدِ حدیث کی عمارت کی پہلی اینٹ خود رسول اللہ ﷺ نے ہی رکھ دی تھی اور آپ ﷺ نے فنِ جرح وتعدیل کے ابتدائی خطوط کی نشاندہی کر کے ایسے اصول وقواعد کی ضرورت کی طرف اشارہ کر دیا تھا کہ جن کے ذریعے صحیح احادیث کو ضعیف احادیث سے جدا کیا جا سکے، سچ اور جھوٹ میں تمیز کی جا سکے اور ثقہ کی ثقاہت اور ضعیف کا ضعف بیان کیا جا سکے۔

اِسناد ومتن کی تحقیق کا اِرتقاء اور نشوونما ...... عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں

قرآن کریم کے بعد حدیث وسنت کی جو اہمیت اور مقام ومرتبہ ہے وہ ابتدائے اسلام سے ہی مسلم تھا۔ مزید برآں حفاظتِ حدیث کے متعلق آپ ﷺ کے فرامین (جیسے سنی سنائی بات آگے بیان کرنے کی ممانعت، جھوٹی حدیث بیان کرنے پر جہنم کی وعید وغیرہ) بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پیش نظر تھے اس لیے وہ قبولِ حدیث کے سلسلے میں شدید احتیاط کا رویہ اپناتے تھے۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم تو ایسے تھے کہ طویل عرصہ تک حدیث بیان کرنے سے صرف اس خدشے سے گریزاں رہتے کہ کہیں وہ کوئی خلافِ واقعہ بات بیان کر کے رسول اللہ ﷺ کی بیان کردہ وعید کے مستحق نہ بن جائیں۔[۲۵]

خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی احتیاط کا بھی یہی سبب تھا۔ اسی لیے ان سے بھی جرح وتعدیل[۲۶] اور روایات کی صحت وضعف کے متعلق تحقیق وتفتیش ثابت ہے۔[۲۷]

قبولِ حدیث کے سلسلے میں خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی احتیاط وتفتیش کی چند اَمثلہ حسب ذیل ہیں:

* **ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ**

- امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ قبولِ حدیث کے سلسلے میں سب سے پہلے ابوبکر رضی اللہ عنہ نے احتیاط فرمائی۔
- امام ابن شہاب رحمہ اللہ (م ۱۲۴ھ) نے قبیصہ بن ذویب رحمہ اللہ (م ۸۶ھ) سے روایت کی ہے کہ

أن الجدة جاء ت إلى أبي بكر رضي الله عنه تلتمس أن تورث فقال:ما أجد في كتاب الله شيئا، وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئًا، ثم سأل الناس فقام المغيرة فقال : حضرت رسول الله ﷺ يعطيها السدس، فقال له : هل معك أحد ؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فأنفذه لها أبوبكر رضي الله عنه [۲۸]

''کسی شخص کی دادی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی وراثت کے بارے میں سوال کرنے آئی تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے تیرے لیے کتاب اللہ میں کوئی حکم نہیں ملتا اور نہ ہی مجھے علم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تیرے بارے میں کوئی حکم فرمایا ہو۔ پھر آپ رضی اللہ عنہ نے اس کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے دریافت کیا تو حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور عرض کیا کہ رسول اللہ ﷺ دادی کو چھٹا حصہ دیتے تھے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کیا تیرے ساتھ کسی اور کو بھی یہ حدیث معلوم ہے؟ تو محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اسی کے مثل شہادت دی۔ تب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے لیے یہ حکم نافذ کر دیا۔''

✳ **عمر فاروق رضی اللہ عنہ**

◉ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

أن أبا موسى رضي الله عنه سلم على عمر رضي الله عنه من وراء الباب ثلاث مرات فلم يؤذن له فرجع فأرسل عمر رضي الله عنه في أثره ، فقال : لم رجعت ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا سلم أحدكم ثلاثا فلم يجب فليرجع ، قال : لتأتيني على ذالك ببينة أو لأفعلن بك ، فجاء نا أبو موسى منتقعا لونه ونحن جلوس فقلنا ، ما شأنك ؟ فأخبرنا وقال : فهل سمع أحد منكم ؟ فقلنا نعم، كلنا سمعه ، فأرسلوا معه رجلا منهم حتى أتى عمر فأخبره [۲۹]

''ایک مرتبہ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو دروازہ کی اوٹ سے ملاقات کے لیے بطورِ اجازت سلام کیا۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں اجازت نہ دی تو وہ لوٹ گئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے پیچھے کسی کو بھیج کر انہیں بلایا اور پوچھا کہ تم واپس کیوں لوٹ گئے؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ''اگر تم میں سے کوئی کسی کو تین مرتبہ سلام کرے اور وہ جواب نہ دے تو سلام کرنے والا واپس لوٹ جائے۔'' یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس حدیث پر تم گواہی لے کر آؤ ورنہ تم دیکھنا کہ میں تمہارا کیا حال کرتا ہوں۔ یہ سن کر ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ مارے پاس آئے اور ان کی حالت یہ تھی کہ ان کا رنگ فق پڑا ہوا تھا اور ہم بیٹھے ہوئے تھے۔ ہم نے پوچھا کہ تمہیں کیا ہوا ہے؟ انہوں نے ہمیں سارا ماجرہ سنا دیا اور پوچھا کہ کیا تم میں سے کسی نے یہ حدیث سنی ہے؟ ہم نے جواب دیا کہ ہاں، ہم نے اسے سنا ہے۔ پھر ہم نے اپنے میں سے ایک شخص ان کے ساتھ بھیج دیا، جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جا کر اسکی خبر دی۔''

◉ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے اس روایت کے متعلق فرمایا ہے:

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خواہش یہ تھی کہ کسی دوسرے ساتھی کی شہادت کے ذریعے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی خبر مزید پختہ ہو جائے کیونکہ ایک انسان کو وہم ونسیان لاحق ہوسکتا ہے جب کہ دو ثقہ آدمی اگر ایک ہی بات بیان کریں تو پھر یہ خدشہ رفع ہو جاتا ہے۔'' [۳۰]

◉ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے:

أن عمر استشارهم في املاص المرأة يعني السقط فقال المغيرة : قضى فيه رسول الله ﷺ بغرة، فقال له عمر:إن كنت صادقا فات أحدا يعلم ذلك قال فشهد محمد بن مسلمة أن رسول الله ﷺ قضى به [۳۱]

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اگر کوئی شخص کسی حاملہ کے حمل کو ضرب پہنچا کر ساقط کر دے تو اس کی دیت کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ''رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں ایک غلام کا فیصلہ فرمایا ہے۔'' یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا، اگر تم سچے ہو تو کسی ایسے شخص کی شہادت لاؤ جو اس فیصلہ نبوی ﷺ سے واقف ہو۔ پس محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے شہادت دی

کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں یہی فیصلہ فرمایا تھا۔''

◉ عبداللہ بن ابی بکر رحمہ اللہ (م ۱۳۵ھ) بیان کرتے ہیں:

كان للعباس بيت فى قبلة المسجد فضاق المسجد على الناس، فطلب إليه عمر البيع فأبى، فذكر الحديث، فقال عمر لأبى: لتأتين على ما تقول بينة ، فخرجا فإذا ناس من الأنصار، قال: فذكر لهم، قالوا: قد سمعنا هذا من رسول الله ﷺ، فقال عمر: أما انى لم أتهمك، ولكن أحببت أن أتثبت[۳۲]

''مسجد نبوی کے قبلہ رخ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا مکان تھا، جب لوگوں کے لیے مسجد تنگ ہوگئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد کی توسیع کے لیے ان سے اس مکان کو فروخت کرنے کے لیے کہا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے منع کر دیا۔ جب اس بارے میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے حدیث ذکر کی (کہ مالک مکان کی رضامندی کے بغیر اس پر قبضہ ممکن نہیں) تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا: اپنے اس قول پر کوئی گواہ پیش کرو۔ پھر وہ دونوں باہر گئے اور انصار کے پاس جا پہنچے اور ان سے اس بات کا تذکرہ کیا، ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات کو سنا ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں تم پر تہمت نہیں لگاتا ہوں بلکہ اس بارے میں مزید توثیق چاہتا ہوں۔''

◉ حضرت اُمیہ ضَمری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه مر عليه وهو يساوم بمرط فقال: ما هذا؟ قال أريد أن أشتريه وأتصدق به فاشتراه فدفعه الى أهله وقال: انى سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما أعطيتموهن فهو صدقة، فقال عمر رضى الله عنه: من يشهد معك؟ فأتى عائشة رضى الله عنها ، فقام من وراء الحجاب فقالت: من هذا؟ قال عمر، قالت: ما جاء بك؟ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما أعطيتموهن فهو صدقة؟ قالت: نعم[۳۳]

''عمر رضی اللہ عنہ ان کے پاس سے گزرے جبکہ وہ کوئی سودا خرید رہے تھے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا، یہ کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا، میں یہ چیز خرید کر صدقہ کرنا چاہتا ہوں، چنانچہ پھر انہوں نے اسے خریدا اور اپنی بیوی کو دے دیا اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تم جو کچھ بھی انہیں دو وہ صدقہ ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، تمہارے ساتھ اس کا اور کون گواہ ہے؟ تو وہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے اور دروازے کے پیچھے کھڑے ہو گئے۔ انہوں نے پوچھا کون ہے؟ جواب دیا کہ عمر رضی اللہ عنہ ہوں۔ انہوں نے پوچھا، آپ کے ساتھ کون ہے؟ تو وہ بولے میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تم جو کچھ بھی انہیں (یعنی اپنی بیویوں کو) دو وہ صدقہ ہے۔ اس پر عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہاں (یہ فرمانِ رسول ہے)''

✻ **علی کرم اللہ وجہہ رضی اللہ عنہ**

امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ ''علی رضی اللہ عنہ قبولِ حدیث کے سلسلے میں بہت زیادہ محتاط تھے، لہٰذا جب بھی کوئی انہیں حدیث بیان کرتا تو وہ اس سے قسم لیا کرتے تھے۔''[۳۴]

◉ اسماء بن حکم الفزاری رحمہ اللہ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

كان إذا حدثنى عنه غيره استحلفته فإذا حلف صدقته[۳۵]

''مجھے آپ ﷺ کے علاوہ جب بھی کوئی آپ ﷺ کی حدیث بیان کرتا تو میں اس سے قسم لیتا، اگر وہ قسم اٹھا لیتا تو میں اسکی بات مان لیتا۔''

✻ **عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا**

◉ عروہ رحمہ اللہ (م ۹۵ھ) نے بیان کیا ہے:

’’عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے ہمیں ساتھ لے کر حج کیا۔ میں نے انہیں یہ کہتے ہوئے سنا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے’’ اللہ تعالیٰ تمہیں عطا کرنے کے بعد علم کو ایک دم سے نہیں اٹھائے گا بلکہ اسے اس طرح ختم کرے گا کہ علماء کو ان کے علم کے ساتھ اٹھالے گا، پھر کچھ جاہل لوگ باقی رہ جائیں گے، ان سے فتویٰ طلب کیا جائے گا اور وہ اپنی رائے کے مطابق فتویٰ دیں گے، پس وہ لوگوں کو گمراہ کریں گے اور خود بھی گمراہ ہوں گے۔ پھر میں نے یہ حدیث آپ ﷺ کی زوجہ محترمہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کی۔ اس کے بعد عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے دوبارہ حج کیا تو عائشہ رضی اللہ عنہا نے مجھ سے کہا، بھانجے! عبداللہ رضی اللہ عنہ کے پاس جاؤ اور میرے لیے اُس حدیث کو (دوبارہ) سن کر خوب پختہ کرلو جو تم نے مجھے ان کے واسطے سے بیان کی تھی۔ (عروہ رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ) میں ان کے پاس آیا اور ان سے (اس حدیث کے متعلق) پوچھا تو انہوں نے مجھ سے وہ حدیث اسی طرح بیان کر دی جیسے وہ مجھ سے پہلے بیان کر چکے تھے۔ پھر میں عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آیا اور انہیں اس کی خبر دی تو انہیں تعجب ہوا اور بولیں کہ واللہ! عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے خوب یاد رکھا ہے۔‘‘[۳۶]

✳ **عمران بن حصین رضی اللہ عنہ**

⦿ سمرہ رضی اللہ عنہ نے بیان کیا:

’’میں نے رسول اللہ ﷺ سے دو سکتے یاد کیے ہیں۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے یہ سنا تو اس کا انکار کیا اور کہا کہ ہم نے تو صرف ایک سکتہ ہی یاد کیا ہے۔ سمرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ پھر ہم نے مدینہ میں موجود ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی طرف خط لکھا تاکہ وہ اس مسئلے کی وضاحت فرما دیں تو انہوں نے جواب میں لکھا کہ سمرہ رضی اللہ عنہ نے سچ کہا ہے۔‘‘[۳۷]

✳ **عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ**

⦿ امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے نقل فرمایا ہے:

’’بشیر بن کعب رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور حدیث بیان کی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ حدیث کا فلاں فلاں حصہ دوبارہ بیان کرو۔ انہوں نے اسے دوبارہ بیان کر دیا اور پھر حدیث بیان کی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے پھر کہا کہ فلاں فلاں حصہ دوبارہ بیان کرو۔ چنانچہ انہوں نے اسے پھر بیان کر دیا۔‘‘[۳۸]

✳ **عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ**

⦿ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بیان کیا:

’’جو جنازے کے پیچھے چلے گا اسے ایک قیراط ثواب ملے گا۔ یہ حدیث سن کر ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے متعلق پوچھنے کے لیے کسی کو عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا۔ جب اس نے جا کر دریافت کیا تو انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی تصدیق کر دی اور فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے۔ تب ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یقیناً ہم بہت سے قیراط ضائع کر چکے ہیں۔‘‘[۳۹]

✳ **ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ**

⦿ عبداللہ بن خباب رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں:

’’حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ ایک سفر سے واپس آئے تو ان کے گھر والوں نے ان کے سامنے قربانی کا گوشت پیش کیا۔ انہوں نے کہا کہ میں یہ گوشت اس وقت تک نہیں کھاؤں گا جب تک اس کے متعلق کسی سے پوچھ نہ لوں (کیونکہ گزشتہ برس تین دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانے سے آپ ﷺ نے منع فرما دیا تھا) چنانچہ وہ اپنے بھائی قتادہ بن نعمان رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور اس کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے بتایا کہ نبی ﷺ جو تین دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانے سے منع کیا تھا، وہ حکم اب ختم ہو چکا ہے۔‘‘[۴۰]

اِسناد و متن کی تحقیق کا اِرتقاء اور نشو ونما......عہد تابعین رحمۃ اللہ علیہم میں

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین رحمۃ اللہ علیہم کا دور آیا تو وہ بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے راستے پر ہی چلے اور نقدِ حدیث کی عمارت کو مضبوط کرنے کے لیے اس میں مزید اینٹیں لگانا شروع کر دیں تاکہ کوئی بھی کذاب، منافق یا ملحد احادیثِ نبویہ میں جھوٹ کی آمیزش نہ کر سکے۔ بطورِ خاص ان کی اس کوشش میں اس وجہ سے بھی اضافہ ہوا کہ ان کے دور میں گمراہ فرقوں، منافقانہ چالوں، ملحدانہ نظریات اور بہت سے باطل عقائد کا ظہور ہو چکا تھا۔[41]

◉ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے ذکر فرمایا ہے:

''صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت اور پھر تابعین رحمۃ اللہ علیہم کی ایک جماعت جیسے شعبی رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) اور ابن سیرین رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) وغیرہ نے رواۃ کے سلسلے میں کلام کیا ہے۔ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے اسی طرح نقل فرمایا ہے۔''[42]

◉ امام ابو حاتم ابن حبان رحمہ اللہ (۳۵۴ھ) نے فرمایا ہے:

''(صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد) ان کے راستے اور ان کے طریقے کو اہل مدینہ کے کبار تابعین رحمۃ اللہ علیہم نے اپنایا جن میں سعید بن مسیّب رحمہ اللہ (م ۹۴ھ)، قاسم بن محمد بن ابی بکر رحمہ اللہ، سالم بن عبد اللہ بن عمر رحمہ اللہ، علی بن حسین بن علی رحمہ اللہ، ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بن عوف رحمہ اللہ، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ رحمہ اللہ، خارجہ بن زید بن ثابت رحمہ اللہ، عروہ بن زبیر رحمہ اللہ، ابوبکر بن عبد الرحمٰن بن حارث بن ہشام رحمہ اللہ اور سلیمان بن یسار رحمہ اللہ قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے سنت کی حفاظت، اس کی تفتیش اور تفقہ کے سلسلے میں گرانقدر خدمات انجام دیں۔''[43]

◉ امام ابو حاتم رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) مزید فرماتے ہیں:

''پھر اس جماعتِ تابعین رحمۃ اللہ علیہم سے ایک اور جماعت نے علم حاصل کیا اور وہ بھی (نقدِ حدیث کے سلسلے میں) انہی کے طریق پر چلی۔ ان میں امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ)، یحییٰ بن سعید انصاری رحمہ اللہ، ہشام بن عروہ رحمہ اللہ اور سعد بن ابراہیم رحمہ اللہ شامل ہیں، البتہ ان سب میں وسعتِ حفظ، کثرتِ رحلت اور علمی بصیرت و بیداری کے لحاظ سے امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) زیادہ ہیں۔''[44]

یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ اس دور میں نقدِ حدیث کے اصول مرتب و مدون نہیں تھے بلکہ جو بھی حدیث کا امام ہوتا تھا اصولِ نقد اور احوالِ رواۃ کی معرفت کا بھی اہتمام کرتا تھا اور ان اسباب و علل سے باخبر ہوتا تھا جن کی وجہ سے حدیث میں یا راوی اور اس کی مرویات میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔

اِسناد و متن کی تحقیق کا اِرتقاء اور نشو ونما......عہد تبع تابعین رحمۃ اللہ علیہم میں

تابعین رحمۃ اللہ علیہم کے مذکورہ بالا طبقہ سے تبع تابعین رحمۃ اللہ علیہم نے علم حاصل کیا۔ اس طبقہ کے کبار علماء و محققین میں مدینہ کے مالک بن انس رحمہ اللہ (۹۳۔۱۷۹ھ) مکہ کے سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ (۱۰۷۔۱۹۸ھ) کوفہ کے امام ثوری رحمہ اللہ (۹۷۔۱۶۱ھ) بصرہ کے شعبہ رحمہ اللہ (۸۲۔۱۶۰ھ) اور حماد بن زید رحمہ اللہ (۹۸۔۱۷۹ھ) اور شام کے امام اوزاعی رحمہ اللہ (۸۸۔۱۵۸ھ) شامل ہیں۔

اس دور کے دیگر محدثین رحمۃ اللہ علیہم میں کوفہ کے وکیع بن الجراح رحمہ اللہ (۱۲۷۔۱۹۷ھ) اور ابن نمیر رحمہ اللہ (۱۱۵۔۱۹۹ھ) بصرہ کے یحییٰ بن

سعید القطان رحمہ اللہ (۱۲۰۔۱۹۸ھ) اور عبد الرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ (۱۲۵۔۱۹۸ھ) شام کے ابو سمہر رحمہ اللہ (۱۴۰۔۲۱۸ھ) اور خراسان کے عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م ۱۸۱ھ) قابل ذکر ہیں۔

تابعین رحمہم اللہ کے بعد ان اہل علم نے حفاظتِ حدیث اور تحقیق حدیث کے حوالے سے قابل قدر خدمات انجام دیں [۴۵] حتی کہ اس دور کے دو حضرات یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) اور عبد الرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے اس کام کو ایک مستقل فن کی حیثیت دی۔ پھر ان دونوں نے جسے مجروح قرار دیا شاید ہی کسی اور نے اسے مجروح قرار نہ دیا ہو اور انہوں نے جس کی توثیق کی وہ سب کے ہاں مقبول قرار پایا اور جس کے متعلق انہوں نے اختلاف کیا (اور ایسا بہت کم ہے) تو دوسروں نے اس کے متعلق اپنے اجتہاد سے رائے قائم کر لی۔[۴۶]

◉ امام رامہرمزی رحمہ اللہ (م ۳۶۰ھ) اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) اس سلسلہ میں کہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے رواۃ کی جرح وتعدیل کے لیے نہایت دقیق منہج وضع کیا ہے، فرماتے ہیں:

''امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے فرمایا کہ چار طرح کے آدمیوں سے علم (حدیث) حاصل کرنا جائز نہیں:

① 'بیوقوف' جس کی بے وقوفی ظاہر ہو خواہ وہ بہت زیادہ روایت کرنے والا ہی ہو۔

② 'جھوٹا' جو عام گفتگو میں جھوٹ بولتا ہو جب اس کے متعلق یہ تجربہ ہو جائے اگرچہ اس پر حدیث میں جھوٹ بولنے کا اتہام نہ بھی ہو۔

③ 'بدعتی' جو لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف بلائے۔

④ ایسا شیخ جو بڑا فضل والا اور عبادت گزار ہو مگر جو حدیث بیان کر رہا ہے، اسے نہ جانتا ہو۔''[۴۷]

◉ محمد بن یوسف رحمہ اللہ (م ۲۱۲ھ) فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) یہ کہا کرتے تھے:

''فلاں ضعیف ہے اور فلاں قوی ہے اور فلاں سے روایت مت لو۔''[۴۸]

◉ منہال بن بحر رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے شعبہ رحمہ اللہ (م ۱۷۰ھ) سے سنا وہ فرماتے تھے:

"انظروا عمن تکتبون ''دیکھا کرو کہ تم کس سے (حدیث) لکھ رہے ہو۔''[۴۹]

◉ عبد الرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) فرماتے ہیں:

''شعبہ رحمہ اللہ (م ۱۶۰ھ) سے دریافت کیا گیا کہ کسی آدمی کی روایت کب ترک کیا جائے؟ تو انہوں نے کہا:

① جب کوئی معروف لوگوں سے ایسی بات روایت کرے، جسے معروف لوگ جانتے نہ ہوں۔

② جب کوئی بہت زیادہ غلطیاں کرے۔

③ جب کسی پر جھوٹ کی تہمت ہو۔

④ جب کوئی ایسی حدیث روایت کرے جس کے غلط ہونے پر اتفاق ہو مگر وہ اسے چھوڑنے پر تیار نہ ہو تو اس کی حدیث ترک کر دی جائے گی۔''[۵۰]

◉ ابو ولید رحمہ اللہ (م ۲۲۷ھ) نے کہا ہے:

''میں نے علم حدیث اور علم رجال میں یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) سے زیادہ کوئی عالم نہیں دیکھا۔''[۵۱]

اِسناد ومتن کی تحقیق کا اِرتقاء اورنشو ونما ...... عہد تدوین میں

نقدِ حدیث کے حوالے سے سب سے پہلے جس نے کلام جمع کیا وہ یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ ھ) ہیں جیسا کہ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ ھ) نے ذکر فرمایا ہے۔[۵۲] پھر ان کے زمانے کے بعد جو لوگ آئے انہوں نے علومِ نقد میں بہت سی کتب تالیف کیں۔ اس طبقہ کی ابتداء یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ ھ)، علی بن المدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ ھ) اور امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ ھ) سے ہوتی ہے۔

◉ امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ ھ) نے خود تو کتب تالیف نہیں کیں بلکہ ان کے تلامذہ نے ہی ان سے جرح وتعدیل اور عللِ حدیث کے معارف حاصل کر کے انہیں مدون کیا۔ اس قسم کی چند کتب یہ ہیں:

① معرفة الرجال لأحمد بن القاسم بن المحرز[۵۳]

② التاريخ فى تجريح الرواة وتعديلهم لابى سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمى[۵۴]

③ سوالات اسحق بن منصور الكوسج[۵۵]

◉ امام ابن مدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ ھ) اپنے زمانے کے ائمہ حدیث میں سے تھے۔ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ ھ) نے ان کی تصانیف کی تعداد ۲۰۰ کے قریب بتلائی ہے[۵۶] جبکہ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) نے ان کی حدیث ورجال پر مشتمل ۲۹ مصنفات کا ذکر کیا ہے۔[۵۷]

چند ایک مصنفات کے اسماء درج ذیل ہیں:

① كتاب العلل المتفرقة ② كتاب مذاهب المحدثين

③ كتاب الوهم والخطأ ④ كتاب من لا يحتج بحديثه ولا يسقط

⑤ كتاب الضعفاء ⑥ كتاب المدلسين

◉ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ ھ) کے متعلق امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ ھ) نے فرمایا ہے کہ آپ اپنے زمانے کے سید المسلمین، شیخ الاسلام، الحافظ اور الحجة تھے۔[۵۸]

خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ ھ) نے حدیث، رجال اور علل کے متعلق آپ رحمہ اللہ کی بعض کتب کا ذکر کیا ہے جن میں سے چند ایک کے اسماء درج ذیل ہیں:

① كتاب العلل ② المسند ③ كتاب التاريخ ④ حديث شعبة[۵۹]

ان ائمہ حدیث کے بعد جو محدثین رحمہم اللہ آئے انہوں نے انہی کتابوں کو بنیاد بنایا جن کا زمانہ یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (۱۹۸ھ) سے یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (۲۳۳ھ)، ابن المدینی رحمہ اللہ (۲۳۴ھ) اور امام احمد رحمہ اللہ (۲۴۱ھ) تک پھیلا ہوا ہے۔ بعد کے محدثین رحمہم اللہ نے انہی ائمہ سلف کی کتب سے استفادہ کیا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ''خلف ہمیشہ سلف سے استفادہ کرتے ہیں۔''

بعد ازاں اس علم پر بہت سی مطول اور مختصر کتب تالیف کی گئیں جن میں سے چند اہم یہ ہیں:

① تهذيب الكمال، از امام مزی رحمہ اللہ (۷۴۲ھ) ② الكاشف، از امام ذہبی رحمہ اللہ (۷۴۸ھ)

③ تهذيب التهذيب، از حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) ④ تقريب التهذيب، از حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (۸۵۲ھ)

یہ تو وہ کتب تھیں جو نقدِ حدیث کی ایک صورت یعنی رواۃ کی جرح وتعدیل سے متعلقہ تھیں۔ علاوہ ازیں اس کے ساتھ ساتھ نقدِ سند ومتن کے دیگر اصولوں کو بھی کامل شکل میں مرتب کیا گیا اور ان کتب کو اصولِ حدیث اور علومِ حدیث کا نام دیا گیا۔ اس سلسلے کی چند اہم کتب اور ان کا تعارف پیش خدمت ہے۔

☆ المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي

یہ کتاب ابو محمد حسن بن عبد الرحمٰن بن خلاد رامہرمزی رحمہ اللہ (۲۶۵-۳۶۰ھ) کی تالیف ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے اسے نامکمل قرار دیا ہے۔[۶۰] یہ کتاب اصولِ حدیث پر لکھی جانے والی پہلی کتاب شمار کی جاتی ہے' جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے ہی یہ بات نقل فرمائی ہے۔[۶۱] اس کے لیے بطورِ دلیل یہ بات پیش کی جاتی ہے کہ اس فن میں کسی بھی دوسری کتاب کا ذکر نہ تو آپ سے قبل ملتا ہے اور نہ ہی آپ کے زمانے میں۔ اگرچہ اس فن کے متعلق مختلف تحریری اشیاء موجود تھیں لیکن اپنے دور کی سب سے جامع کتاب یہی ہے۔ اس کتاب کے متعلق امام ذہبی رحمہ اللہ (م۷۴۸ھ) نے کہا ہے کہ یہ علومِ حدیث کی بہت ہی عمدہ کتاب ہے۔[۶۲]

اس کتاب میں مؤلف موصوف نے پہلے حدیث اور رواۃِ حدیث کا مقام ومرتبہ واضح کیا ہے اور اس کے لیے آیات واحادیث اور اہل علم کے اقوال سے استشہاد کیا ہے۔ پھر عالی اور نازل سند کے متعلق گفتگو کی ہے۔ پھر ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جنہوں نے طلب علم میں مختلف علاقوں کا سفر کیا۔ پھر ان کا ذکر کیا ہے جنہوں نے ایسا کوئی سفر نہیں کیا۔ پھر آپ نے جمع بين الرواية والدراية کے متعلق مختلف اخبار وآثار نقل کیے ہیں جن سے اس کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ پھر آپ نے ان رواۃ کے اسماء کا ذکر کیا ہے جن میں اکثر علماء کو وہم ہو جاتا ہے اور اس بحث کو مختلف عناوین کے تحت ذکر کیا ہے، جیسے المعروفون بأجدادهم المنسوبون إليهم دون آبائهم وغیرہ۔ پھر اسی طرح روایت ودرایت کے متعلق مختلف انواع قائم کی ہیں۔ پھر مختلف عناوین کے تحت طرق تحمل روایت پر بحث کی ہے۔ پھر حفظِ حدیث کی ضرورت پر کلام کیا ہے اور اس سلسلے میں مختلف شیوخ کے احوال نقل کیے ہیں۔ پھر اسی طرح چلتے چلتے اس عنوان المصنفون من رواة الفقه في الأمصار پر جا کر کتاب کو ختم کیا ہے۔

اس کتاب کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں اکثر وبیشتر ابحاث تحملِ حدیث، ادائے حدیث اور سماعِ حدیث سے متعلق ہیں اور اس کے متعلق یہ کہنا بھی بے جا نہیں کہ یہ کتاب خطیب رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کی الجامع لاخلاق الراوي کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ بہرحال اس فن کی پہلی کتاب ہونے کے باعث اس کی قدر وقیمت بہت زیادہ ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) کی یہ بات کہ یہ نامکمل ہے' اس کی اہمیت میں کچھ بھی کمی نہیں کرتی' کیونکہ اس کے لیے بطورِ شرف اتنی بات ہی کافی ہے کہ یہ اس فن کی اولین کتاب ہے۔ امام رامہرمزی رحمہ اللہ (م۳۶۰ھ) نے اس کے ذریعے اہل علم کے بہت سے ایسے اقوال محفوظ کر کے ہم تک پہنچائے ہیں جن تک پہنچنا کسی اور ذریعے سے ممکن نہ تھا اور غالباً یہی اقوال ہی اس کتاب کا مصدرِ وحید ہیں۔

اس کتاب کے مختلف نسخے دنیا کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں، جیسے ایک نسخہ دار الكتب الظاهرية (دمشق) میں، ایک مكتبه التكيه الاخلاصيه (حلب) میں، ایک مکتبہ اسکوریال (سپین) میں، ایک مشہد (ایران) میں، ایک مکتبہ شہید (استنبول)

میں اور ایک مکتبہ کوبریلی (استنبول) وغیرہ میں ہے۔ اب یہ کتاب علامہ محمد عجاج الخطیب حفظہ اللہ کی تحقیق کے ساتھ بیروت سے بھی طبع ہو چکی ہے۔

☆ معرفة علوم الحدیث

یہ کتاب ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ الحاکم نیساپوری رحمہ اللہ (۳۲۱-۴۰۵ھ) کی تصنیف ہے۔ المحدّث الفاصل کے بعد یہ دوسری کتاب ہے جو اصولِ حدیث پر لکھی گئی۔ اور یہی وہ پہلی کتاب ہے جس کا نام علوم الحدیث رکھا گیا۔ کچھ اہل علم کا کہنا ہے کہ اصولِ حدیث کی جامع پہلی کتاب یہی ہے کیونکہ المحدّث الفاصل علومِ حدیث کی انواع یکجا کرنے کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اس میں تحمل واداء روایت کے متعلق زیادہ بیان ہے اور علومِ حدیث کی بہت سی اہم انواع اس میں موجود نہیں۔ جیسے صحیح، ضعیف، مرسل اور معضل وغیرہ اور یہ بات اس کتاب کے عنوان سے بھی ظاہر ہے، اس لیے اسے علومِ حدیث کی پہلی کتاب قرار دینا قرینِ قیاس نہیں بلکہ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے ہی پہلی مرتبہ اصولِ حدیث یکجا کر کے کتاب کا نام علومِ حدیث رکھا تھا اور پھر بعد والے انہی کی پیروی میں اپنی کتابوں کا نام علومِ حدیث رکھتے گئے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کے بقول یہ کتاب غیر مہذب تھی۔[۶۳]

اس کتاب کی تالیف کا سبب امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے مقدمہ میں خود بیان کیا ہے کہ جب بدعات بکثرت پھیل گئیں، لوگوں میں اصولِ حدیث کی معرفت کم ہوگئی اور وہ اخبار وروایات کو غفلت ولاعلمی میں ہی نقل کرنے لگے تو اس صورتحال نے مجھے ایسی کتاب مرتب کرنے پر آمادہ کیا جس میں بالاختصار ان اصولوں کا بیان ہو جن کی طلبائے حدیث کو ضرورت ہے۔

آپ نے اس میں ۵۲ انواع قائم کی ہیں اور علومِ حدیث سے متعلقہ تقریباً تمام ابحاث کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں آپ نے یہ اسلوب اختیار کیا ہے کہ پہلے نوع ذکر کرتے ہیں، پھر اس کی وضاحت میں امثلہ پیش کرتے ہیں اور پھر اس سے متعلقہ مزید تفصیل ونکات کا ذکر کرتے ہیں۔ اس میں آپ نے تمام روایات وآثار باسند ذکر کیے ہیں۔ آپ نے کچھ ایسی انواع بھی قائم کی ہیں جو پہلے قائم نہیں کی گئی تھیں جیسے معرفة أولاد الصحابه، معرفة فقه الحدیث، معرفة أخبار لا معارض لها، معرفة مذاهب المحدثین اور معرفة مذاكرة الحدیث والتمییز بها وغیرہ۔

یہ کتاب مؤلف موصوف کے زمانے میں ہی لوگوں میں پھیل چکی تھی اور اس کے متعلق عجیب بات یہ ہے کہ حافظ ابوعمر الطلمنکی رحمہ اللہ (م ۴۲۹ھ) محدثِ مغرب نے یہ کتاب پانچ لوگوں کے واسطے سے مصنف سے روایت کی اور یہ مصنف کی زندگی میں ہی ہوا، شاید ہی کوئی دوسرا مصنف ہو جس کے ساتھ ایسا ہوا ہو۔[۶۴]

☆ المستخرج علی معرفة علوم الحدیث

بہرحال امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کے بعد امام ابونعیم رحمہ اللہ (م ۴۳۰ھ) نے امام حاکم کی کتاب پر 'مستخرج' کے نام سے ایک کتاب لکھی اور اس میں ان اشیاء کا اضافہ کیا جو امام حاکم رحمہ اللہ سے رہ گئی تھیں۔ پھر علامہ طاہر الجزائری رحمہ اللہ (م ۱۳۳۸ھ) نے امام حاکم کی مذکورہ کتاب کی تلخیص کی، جس کا نام توجیه النظر ہے اور یہ متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔ اسی طرح امام حاکم رحمہ اللہ کی کتاب 'معرفہ علوم الحدیث' پر حواشی بھی لکھے گئے، جن میں سے ایک تو حافظ مؤتمن الساجی رحمہ اللہ کا ہے اور دوسرا ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کا۔

اس کتاب کے متعدد نسخے دنیا کے مختلف مکتبات میں موجود ہیں، مثلاً ایک نسخہ مکتبہ عارف حکمت مدینہ منورہ میں ہے، دوسرا دار

الكتب المصرية میں ہے' تیسرا مكتبة البلدية سكندرية میں ہے' چوتھا چسٹر بیٹی کی لائبریری میں ہے' ایک نسخہ مکتبہ اسکوریال میں ہے' اسی طرح دیگر متعدد مکتباتِ عالم میں بھی اس کے نسخے موجود ہیں۔[65]

اس کتاب پر ایک تحقیق احمد بن فارس السلوم کی ہے جسے دار ابن حزم نے بیروت سے شائع کیا ہے اور دوسری تحقیق السید معظم حسین کی ہے جسے دار احیاء العلوم نے بیروت سے شائع کیا ہے۔

☆ **كتاب المدخل إلى معرفة الصحيح من السقيم**

امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی علم حدیث پر مشتمل ایک دوسری کتاب کا نام المدخل ہے۔ اس کتاب کا مکمل نام مختلف اہل علم نے مختلف الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے مستدرک میں اس کا نام المدخل إلى الصحيح ذکر کیا ہے۔[66] عبدالغنی بن سعید رحمہ اللہ (م ۴۰۹ھ) نے اس کا نام المدخل إلى معرفة الصحيح ذکر کیا ہے۔[67] ابن خیر الاشبیلی رحمہ اللہ (م۵۷۵ھ) نے المدخل إلى معرفة الصحيح من السقيم وتبيين ما أشكل من أسماء الرجال فى الصحيحين ذکر کیا ہے۔[68] ابن عساکر رحمہ اللہ (م ۵۷۱ھ) نے المدخل إلى علم الصحيح ذکر کیا ہے۔[69] ابن خلکان رحمہ اللہ (م ۶۸۱ھ) نے بھی المدخل إلى علم الصحيح ذکر کیا ہے۔[70] امام مزی رحمہ اللہ (م ۷۴۲ھ) نے كتاب المدخل ذکر کیا ہے۔[71] ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے بھی یہی نام ذکر کیا ہے۔[72] اور حاجی خلیفہ رحمہ اللہ (م ۱۰۶۷ھ) نے المدخل إلى علم الصحيح ذکر کیا ہے۔[73] گمانِ غالب کے مطابق اس کا مکمل نام وہی ہے جو ابن خیر الاشبیلی رحمہ اللہ (م ۵۷۵ھ) نے ذکر کیا ہے اور باقی حضرات نے یا تو اختصار سے کام لیا ہے یا پھر انہیں مکمل نام کا علم ہی نہیں تھا۔

مدخل دراصل کسی بھی علم کے مبادیات پر مشتمل کتاب کو کہتے ہیں۔ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کے علاوہ بھی کچھ حضرات نے اس نام سے کتابیں لکھی ہیں جیسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے اسماعیلی کی المدخل کا ذکر کیا ہے۔[74] اور امام بیہقی رحمہ اللہ (م۴۵۸ھ) نے بھی المدخل الى السنن الكبرى لکھی ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی المدخل کے متعلق کچھ اہل علم نے یہ گمان کیا تھا کہ یہ ان کی مستدرک کے متعلق ہی ہے لیکن فی الواقع اس کا مستدرک کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ توصحیحین کے رواۃ کا دراسہ اور ان کا دفاع ہے۔ جیسا کہ یہ بات امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے خود بھی ذکر کی ہے[75] اور بذاتِ خود کتاب بھی اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی یہ کتاب دراصل ایک مختصر رسالہ ہے جو چند ابواب پر مشتمل ہے۔ ابتداء میں امام موصوف نے اتباعِ سنت اور بدعات سے بچاؤ سے متعلقہ احادیث ذکر کی ہیں' پھر وہ احادیث ذکر کی ہیں جن میں امت کو تبلیغ کا حکم دیا گیا ہے' پھر وہ احادیث نقل کی ہیں جن میں نبی کریم ﷺ پر جھوٹ باندھنے والوں پر وعید کا ذکر ہے' پھر اُن جہال کا ذکر کیا ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہر روایت کو صحیح تصور کرتے ہیں' پھر کتاب کا سببِ تالیف ذکر کیا ہے اور پھر آخر تک مختلف علمی اسالیب کے ذریعے رجالِ صحیحین کا دفاع کیا ہے، جس کی تفصیل بغرضِ اختصار حذف کی جا رہی ہے۔

یہ کتاب شیخ ربیع المدخلی حفظہ اللہ کی تحقیق کے ساتھ شائع ہو چکی ہے جس میں کافی حد تک اس کی کوتاہیوں کی تکمیل اور نقائص کی نشاندہی کی کوشش کی گئی ہے۔ اس تحقیق والا ایک نسخہ مؤسسہ الرسالہ نے شائع کیا ہے جو ایک جلد میں ہے اور دوسرا نسخہ مکتبۃ الفرقان نے شائع

کیا ہے جو چار جلدوں میں ہے۔اس نسخے میں جہاں حُسنِ طباعت کا بطورِ خاص اہتمام نظر آتا ہے وہاں اس میں تحقیقی کام بھی بہت زیادہ ہے۔

☆ الكفاية فی أصول الرواية

یہ کتاب حافظ ابوبکر احمد بن علی بن ثابت خطیب بغدادی رحمہ اللہ (۳۹۲۔۴۶۳ھ) کی تالیف ہے۔اس کتاب کو اصولِ حدیث کی ابتدائی معروف کتابوں میں تیسری قرار دیا جاتا ہے۔حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کے بیان کے مطابق مصطلح الحدیث میں سب سے پہلے امام رامہرمزی رحمہ اللہ (م ۳۶۰ھ)' پھر امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے اور پھر خطیب رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے کتاب لکھی اور اس کا نام الکفایہ رکھا۔[۷۶]

- خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کے متعلق ابن لقطہ رحمہ اللہ (م ۶۲۹ھ) کا یہ قول بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ
  ''جس نے بھی انصاف کیا اس نے یہ جان لیا کہ خطیب رحمہ اللہ کے بعد تمام محدثین رحمہم اللہ ان کی کتابوں کے محتاج ہیں۔''[۷۷]
- امام صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے اس کتاب کے متعلق یہ الفاظ استعمال کیے ہیں: كتاب جليل القدر جم العلم۔[۷۸]
- ڈاکٹر عبدالعزیز بن صغیر دخان نے بھی خطیب رحمہ اللہ (۴۶۳ھ) کی اس کتاب کو نہایت عمدہ اور مفید قرار دیا ہے۔[۷۹]

کتاب کی ابتداء میں خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے چند صفحات پر مشتمل ایک مقدمہ تحریر کیا ہے جس میں حفاظتِ حدیث کے سلسلے میں صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین رحمہم اللہ اور ائمہ کے کام کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور کتاب میں کیے ہوئے اپنے کام کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ میں نے اس میں معرفتِ حدیث کے حوالے سے ان تمام اصول وشرائط،تشریحات اور مذاہبِ سلف کا ذکر کر دیا ہے جس کی ہر طالبِ حدیث کو ضرورت ہے۔پھر کتاب کی ابتداء میں ان روایات کا ذکر کیا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وجوبِ عمل اور لزومِ تکلیف میں سنتِ رسول کا حکم بھی کتاب اللہ کے حکم کی مانند ہی ہے۔پھر آپ نے ایک سو پچپن کے قریب ابواب میں اپنی کتاب کو تقسیم کر کے مختلف عنوانات کے تحت اصول وقواعد ذکر کیے ہیں اور اس عنوان القول فی ترجیح الأقوال پر کتاب کو ختم کیا ہے۔ کہیں کہیں آپ کوئی فصل بھی قائم کر دیتے ہیں جیسا کہ آپ نے اس باب ما جاء فی الذمی او المشرك يسمع الحديث هل يعتد بروايته إياه بعد إسلامه إذا كان ضابطا کے ضمن میں فصل ذکر کی ہے۔بالعموم آپ کا اسلوب یہ ہے کہ پہلے آپ ایک عنوان قائم کرتے ہیں اور پھر اس کے متعلق روایات وآثار مکمل سند کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔اس کتاب کی بڑی خصوصیت یہی بیان کی جاتی ہے کہ اس میں مؤلف موصوف نے تمام اصول وقواعد کو بادلائل ذکر کرنے کی سعی جمیل کی ہے۔یہی باعث ہے کہ اصولِ حدیث پر لکھی جانے والی بہت سہل اور جدید کتب کے باوجود آج بھی یہ کتاب اہل علم کی توجہ کا مرکز اور خاص اہمیت وافادیت کی حامل ہے۔

اس کتاب کے بھی بہت سے نسخے دنیا کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں جیسے کہ ایک نسخہ استنبول کے ایک مکتبہ میں ہے۔اسی طرح ایک مکتبہ آصفیہ (حیدرآباد دکن) میں ہے۔اب یہ کتاب مختلف اہل علم کی تصحیح کے ساتھ دار الكتب العلمية، بیروت سے شائع ہو چکی ہے۔[۸۰]

☆ مقدمة ابن الصلاح

یہ کتاب ابوعمرو عثمان بن الصلاح الشہرزوری رحمہ اللہ (۵۷۷۔۶۴۳ھ) کی کاوش ہے۔اس کتاب میں آپ نے اصولِ حدیث

کی ایک نئی ترتیب قائم کی جس باعث یہ بہت مقبول ہوئی اور ایک عرصہ تک اہل علم کی سرگرمیوں کا مرکز بنی رہی۔

◉ امام نووی رحمہ اللہ (م ٦٧٦ ھ) نے اس کتاب کے متعلق کہا ہے کہ یہ بہت زیادہ فوائد پر مشتمل ہے۔[81]

◉ ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ٧٣٣ ھ) نے بھی اسے کثیر الفوائد اور حسن تالیف کا مظہر قرار دیا ہے۔[82]

◉ ابن الملقن رحمہ اللہ (م ٨٠٤ ھ) نے کہا ہے کہ ابن الصلاح نے اس میں علومِ حدیث کے بہت سے فنون وعیون کو یکجا کر دیا ہے۔[83]

◉ حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ٨٠٦ ھ) نے کہا ہے کہ اس میں بہت سے متفرق علوم کو پہلی بار یکجا کیا گیا ہے۔[84]

◉ اس کتاب کی اہمیت وافادیت میں امام زرکشی رحمہ اللہ (م ٧٩٤ ھ) کی یہی بات کافی ہے کہ یہ کتاب اس لائق ہے کہ اسے آبِ زر کے ساتھ تحریر کیا جائے۔[85]

اس کتاب کی اسی اہمیت کے باعث علماء کے ایک بڑے گروہ نے اس کی طرف توجہ کی، کچھ نے اس کی شروحات، کچھ نے منظومات اور کچھ نے اختصارات کیے۔

اس کی شروح میں سے چند اہم یہ ہیں:

① النكت على مقدمة ابن الصلاح از امام زرکشی رحمہ اللہ (م ٧٩٤ ھ)

② التقييد والايضاح از امام عراقی رحمہ اللہ (م ٨٠٦ ھ)

③ النكت على ابن الصلاح از امام ابن حجر رحمہ اللہ (م ٨٥٢ ھ)

④ محاسن الاصطلاح از امام بُلقِینی رحمہ اللہ (م ٨٠٥ ھ)

اس کی چند منظومات یہ ہیں:

① اقصى الامل والسول از امام تبریزی رحمہ اللہ (م ٧٤٣ ھ)

② التبصرة والتذكرة از حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ٨٠٦ ھ)

③ المورد الاصفى از محمد بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ (م ٨٠٨ ھ)

④ سلك الدرر از رضی الدین الغزی رحمہ اللہ (٩٣٥ ھ)

اس کے چند اختصارات یہ ہیں:

① الاقتراح از امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م ٧٠٢ ھ)

② المنهل الروی از امام ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ٧٣٣ ھ)

③ الخلاصه فى علوم الحديث از امام طیبی رحمہ اللہ (م ٧٤٣ ھ)

④ الملخص از رضی الدین الطبری رحمہ اللہ

⑤ الموقظة از حافظ ذہبی رحمہ اللہ (م ٧٤٨ ھ)

⑥ المختصر از حافظ علائی رحمہ اللہ (م ٧٦١ ھ)

⑦ الإرشاد از امام نووی رحمہ اللہ (۶۷۶ ھ)

⑧ التقریب از امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ ھ)

اس کا سب سے معروف اختصار امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ ھ) کا اختصار 'تقریب' ہی ہے، جس کی شرح 'تدریب الراوی' ہے۔[۸۶]

امام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) نے اپنی اس کتاب میں کل ۶۵ انواع قائم کی ہیں' ان میں طلبا کی سہولت اور حفظ وضبط میں آسانی کے لیے بہت سی انواع ایسی قائم کی ہیں جو پہلے کسی نے قائم نہیں کی تھیں جیسے حسن، متصل، مرفوع، مقطوع، منکر اور مقلوب وغیرہ۔ آپ نے بہت سے مقامات پر امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) کا ذکر کیا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ آپ نے اپنی کتاب کی تالیف کے دوران امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) کی کتاب معرفۃ کو سامنے رکھا حتی کہ متعدد مقامات ایسے بھی ہیں کہ جہاں آپ نے بغیر نام ذکر کیے امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) کی عبارات نقل کی ہیں اور بعینہ ان کی اغلاط بھی نقل کر دی ہیں جیسا کہ امام زرکشی رحمہ اللہ (م ۷۹۴ھ) نے ذکر فرمایا ہے۔[۸۷] امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) کی کتاب کے علاوہ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) نے جس کتاب کو بطورِ خاص پیش نظر رکھا وہ خطیب رحمہ اللہ (م ۴۶۳ ھ) کی الکفایہ ہے۔[۸۸]

امام ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) کی مذکورہ کتاب کے تین مخطوطے مکتبة الأوقاف العامة، بغداد میں موجود ہیں اور ان تینوں کی ابتدا اور اختتام میں اس کتاب کی نسبت ابن الصلاح کی طرف ہی کی گئی ہے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ کتاب امام موصوف رحمہ اللہ کی ہی تالیف ہے۔ علاوہ ازیں یہ کتاب مختلف بلادِ اسلامیہ میں متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔ اب اس کا ایک نسخہ دار الکتب العلمیہ نے بیروت سے شائع کیا ہے جو بہت سے فوائد پر مشتمل ہے اور اس پر الدکتور عبد اللطیف اور شیخ ماہر یسین کی تحقیق ہے۔

☆ نخبة الفكر

یہ کتاب حافظ ابو الفضل شہاب الدین ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (۷۷۳۔۸۵۲ھ) کی تالیف ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) کی علومِ حدیث کا اختصار ہے۔ اس کی اہمیت وافادیت کا اندازہ اسی بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے اس کا اختصار کیا، شروحات لکھیں اور اسے منظوم انداز میں پیش کیا۔ یہ کتاب مؤلف کے زمانے میں ہی علما و مدرسین کی توجہ کا مرکز بن گئی اور مختلف مدارس کے نصاب میں شامل ہو گئی' کیونکہ مختصر اور جامع ہونے کے باعث اسے حفظ کرنا آسان اور زیادہ فائدے کا باعث تھا۔ اس کتاب کی تالیف کے بعد مؤلف موصوف نے خود ہی اس کی شرح بھی کی جو نزهة النظر کے نام سے معروف ہے۔

نخبة اور نزهة میں مؤلف رحمہ اللہ کے کام کا خلاصہ یہ ہے کہ موصوف نے ان میں علومِ حدیث سے متعلقہ اہم مباحث کو یکجا کر دیا ہے۔ آپ نے ان میں ایک نئی ترتیب قائم کی جو پہلے کسی نے قائم نہیں کی تھی۔ شرح میں آپ نے بہت سے ایسے مسائل کی توضیح کر دی جو ابتدائی طالب علم سے مخفی رہ جاتے تھے۔ شرح میں آپ نے متن کے الفاظ کو یوں ساتھ ساتھ چلایا ہے کہ اگر متن کو ظاہر کرنے والی قوسین کو حذف کر دیا جائے تو عبارت درست معلوم ہوتی ہے۔ ان میں آپ نے صرف سابقہ کتابوں کا اختصار ہی نہیں پیش کیا بلکہ بہت سی نئی انواع کا بھی اضافہ کیا ہے۔ جیسے معرفة سبب الحديث، من اتفق اسم شيخه والراوي عنه اور معرفة من اسمه كنيته وغیرہ۔ آپ کی نئی شامل کردہ انواع تقریباً ۱۱ ہیں۔[۸۹] حدیث کی تقسیمات میں آپ نے چند ایسے مسائل کا بھی اضافہ کر دیا ہے جن کا تعلق اصولِ حدیث سے نہیں بلکہ اصولِ فقہ سے ہے جیسے مستفیض وغیرہ۔ نخبة الفكر آپ نے دورانِ سفر تحریر فرمائی تھی

جیسا کہ ابن الوزیر الیمانی (م۸۴۰ھ) نے بیان کیا ہے۔[90] امام سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ) نے ذکر فرمایا ہے کہ حافظ رحمہ اللہ اس کتاب کی تالیف سے ۸۱۲ھ میں فارغ ہوئے۔[91]

اس کتاب کی شروحات میں اولین شرح تو آپ کی اپنی نزھۃ ہے۔ دیگر حضرات کی شروح میں سے چند یہ ہیں۔

① نتیجة الفکر، ازکمال الدین الشمنی رحمہ اللہ (م۸۲۱ھ)

② عنوان معانی نخبة الفکر ازابوالفضل قاہری رحمہ اللہ

③ شرح نخبة الفکر از ابوموسیٰ المراکشی رحمہ اللہ (م۷۶۱ھ)

④ نتیجة الفکر ازعبدالرؤف مناوی رحمہ اللہ (م۱۰۳۱ھ)

⑤ استجلاء البصر ازعبدالعزیز العثمانی رحمہ اللہ

⑥ نتیجة النظر ازابن ہمات الدمشقی رحمہ اللہ

اسی طرح اسے منظوم انداز میں پیش کرنے والے چند اہل علم یہ ہیں:

① کمال الدین محمد بن محمد الشمنی رحمہ اللہ (م۸۲۱ھ)
② شہاب الدین الطّوفی رحمہ اللہ
③ برہان الدین المقدسی رحمہ اللہ
④ ابن صدقہ رحمہ اللہ (م۹۷۵ھ)
⑤ رضی الدین الغزی رحمہ اللہ (م۹۳۵ھ)
⑥ منصور الطبلاوی رحمہ اللہ (م۱۰۱۴ھ)
⑦ محمد بن اسماعیل امیر یمانی رحمہ اللہ (م۱۱۸۲ھ)
⑧ عبداللہ بن عمر الیمانی رحمہ اللہ
⑨ عثمان البقری رحمہ اللہ

اس کے جو اختصارات کیے گئے ان میں سے چند یہ ہیں:

① بلغة الاریب ازمرتضی الزبیدی رحمہ اللہ (م۱۲۰۵ھ)

② المختصر من نخبة الفکر ازابن برکات الاحمدی رحمہ اللہ

③ مختصر النخبة ازمحمد بن مصطفیٰ رحمہ اللہ

④ مختصر علوم الحدیث ازابن ابراہیم الوزیر رحمہ اللہ (م۸۶۰ھ)[92]

یہ تمام کتب اس بات کا ثبوت ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) کی یہ کتاب اہل علم کے ہاں بے پناہ مقبولیت کی حامل تھی۔ اس کتاب کے پانچ مخطوطے مدینہ منورہ کے چار مکتبات میں موجود ہیں۔ ایک مکتبہ شیخ الاسلام عارف حکمت میں، دو مکتبہ محمودیہ میں، ایک مکتبہ احسانیہ میں اور ایک مکتبہ الشیخ عمر حمدان میں ہے۔ علاوہ ازیں اس کے تین مخطوطے مکتبہ الحرم المکی میں بھی موجود ہیں۔[93]

☆ نقدِ سند ومتن کے اصولوں سے متعلقہ بنیادی حیثیت کی حامل کتب تو درج بالا ہیں۔ علاوہ ازیں اس موضوع پر کتب کی تالیف کا سلسلہ طویل ہے جو آج تک جاری ہے مگر اس کی بنیاد مذکورہ بالا کتب ہی ہیں۔ اس سلسلے کی چند دیگر قدیم وجدید کتب یہ ہیں:

① تدریب الراوی ازعلامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (م۹۱۱ھ)

② فتح المغیث از محمد بن عبدالرحمٰن سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ)

③ المقنع فی علوم الحدیث از ابن الملقن رحمہ اللہ (م۸۰۴ھ)

④ المنظومۃ البیقونیۃ از عمر بن محمد بیقونی رحمہ اللہ (م۱۰۸۰ھ)

⑤ قواعد التحدیث از علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ)

⑥ منہج النقد فی علوم الحدیث از نور الدین عتر حفظہ اللہ

⑦ قواعد المحدثین از عبد اللہ شعبان حفظہ اللہ

⑧ تیسیر مصطلح الحدیث از ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ

اس سلسلہ میں اردو میں لکھی جانے والی کتب یہ ہیں:

⑨ علوم حدیث اور چند اہم محدثین رحمہم اللہ از سالم قدوائی رحمہ اللہ

⑩ مطالعہ حدیث از محمد حنیف ندوی رحمہ اللہ (م۱۴۰۷ھ)

⑪ اصولِ حدیث از ڈاکٹر خالد علوی حفظہ اللہ

⑫ حدیث کی اہمیت اور ضرورت از خلیل الرحمٰن چشتی حفظہ اللہ

⑬ خیر الأصول فی أحادیث الرسول از مولانا خیر محمد جالندھری رحمہ اللہ (م۱۳۹۰ھ)

⑭ اصطلاحات المحدّثین از سلطان محمود رحمہ اللہ (م۱۴۱۶ھ)

⑮ رسالہ اصول حدیث از ڈاکٹر حمید اللہ حفظہ اللہ

⑯ علوم الحدیث از ڈاکٹر عبد الرؤف ظفر حفظہ اللہ

⑰ معجم اصطلاحات حدیث از ڈاکٹر سہیل حسن حفظہ اللہ

⑱ تیسیر أصول حدیث (اردو ترجمہ تیسیر مصطلح الحدیث) از عمر فاروق السعیدی حفظہ اللہ

⑲ اصطلاحات حدیث (اردو ترجمہ تیسیر مصطلح الحدیث) از مظفر حسین ندوی حفظہ اللہ

⑳ اصطلاحات حدیث (اردو ترجمہ تیسیر مصطلح الحدیث) از ڈاکٹر محمد سعد صدیقی حفظہ اللہ

تحقیق حدیث میں محدثین رحمہم اللہ کا طریقۂ کار

سابقہ اَوراق میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بعض اوقات کسی روایت کو قبول کرنے میں اس لیے احتیاط کرتے کہ کہیں اس کے راوی کو خطا ونسیان نہ لاحق ہو گیا ہو یا اس نے غفلت سے کام نہ لیا ہو اور بعض اوقات اس لیے احتیاط کرتے کہ اس راوی کی بیان کردہ روایت دین کے کسی قاعدے کے خلاف نہ ہو۔ بالفاظِ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم جہاں رواۃِ سند کی تحقیق کرتے وہاں متنِ حدیث کا بھی لحاظ رکھتے تھے۔ بعد ازاں تابعین رحمہم اللہ وتبع تابعین رحمہم اللہ اور جماعتِ محدثین رحمہم اللہ میں سے نقاد علماء اپنے سلف کے اسی منہج پر چلے اور اپنے علم وتحقیق کے مطابق اس میں مفید اضافے بھی کیے۔ بالآخر فنِ حدیث جب اپنی مکمل مدون صورت میں سامنے آ گیا تو تحقیق روایت کی بنیاد دو چیزوں پر رکھی گئی:

'اِسنادِ حدیث' سے متعلقہ امور پر بحث

تحقیق سند کے ضمن میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے منہاج تحقیق میں دو امور کی تحقیق کی جاتی ہے:

① **رواۃ سند پر بحث:** اس ضمن میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ سند میں موجود رواۃ میں سے کوئی مجروح تو نہیں؟ علم اسماء الرجال میں انہی رواۃ کی حالات زندگی کے تمام گوشوں کو محفوظ کر دیا گیا ہے، جس کی مثال دوسری کسی ملت یا دیگر کسی فن میں مفقود ہے۔ علم اسماء الرجال سے متعلقہ کتب کے بالمقابل اصول حدیث کی کتب کا موضوع یہ ہے کہ اسماء الرجال کی کتب میں رواۃ کے حالات زندگی کو جمع کرتے وقت مؤلفین نے جو ریمارکس دیے ہیں، فنی اعتبار سے ان کا مقام کیا ہے؟ کس قسم کے ریمارکس جرح شمار ہوں گے اور کون سے تعدیل؟ کسی راوی کے بارے میں اگر جرح وتعدیل کے متضاد بیانات سامنے آجاتے ہیں تو اس کا حل کیا ہے؟ وغیرہ البتہ مختصر طور پر اس قسم کے اصول اسماء الرجال کی کتب کے شروع میں بھی آجاتے ہیں، لیکن یہ موضوع اصلا فن حدیث کا ہی ہے۔

② **سند سے متعلق دیگر امور پر بحث:** اس ضمن میں دیکھا جاتا ہے کہ کیا سند کی تمام کڑیاں متصل ہیں؟ اور تحمل وادا کے صیغے کس قسم کے ہیں؟ نیز سند کے دیگر اوصاف اور لطائف مثلا علو ونزول وغیرہ کا جائزہ لیا جاتا ہے، جن سے حدیث کی تحقیق کا ایک گہرا تعلق ہے۔ اصول حدیث کی کتب میں 'سند کے مختلف اوصاف اور لطائف' کے باقاعدہ عناوین کے تحت جو بحثیں کی گئی ہیں وہ اسی قبیل سے تعلق رکھتی ہیں۔

'متن حدیث' سے متعلقہ امور پر بحث

اس ضمن میں دیکھا جاتا ہے کہ کہیں ایک راوی کا روایت کردہ متن اسی راوی کے دیگر ساتھیوں کے روایت کردہ متون کے مطابق ہے یا مخالف؟ یا متن حدیث میں کوئی ایسا اشکال تو نہیں جو اس فن کے ماہر کی نظروں میں کھٹکنے کی وجہ سے قابل تحقیق قرار پاتا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ البتہ اس ضمن میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ متن کی یہ تحقیق سند یا رواۃ سے قطع نظر کسی طور پر نہیں کی جاتی، جیسا کہ اس کی مکمل تفصیل دوسرے باب میں آئے گی۔

عام طور پر ایک روایت یا حدیث نبوی کی تحقیق میں مذکورہ تینوں اسالیبِ نقد کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں کسی بھی خبر کی قبولیت کی جو شرائطِ خمسہ ہیں، ان کی تفصیل یوں کی گئی ہے کہ

نقد اسناد کے لیے تین شرائط لازم کی گئی ہیں: ① عدالت رواۃ پر بحث ② ضبطِ رواۃ پر بحث ③ اتصالِ سند پر بحث

اور نقدِ متن کے دو بنیادی شروط مقرر کی گئی ہیں: ④ 'نفی علت' پر بحث ⑤ 'عدم شذوذ' پر بحث

خبر مقبول کی مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے فقدان کی صورت میں محدثین کرام رحمہم اللہ اس حدیث کو مردود یا ضعیف شمار کرتے ہیں۔ فن حدیث کی کتب میں تمام تر بحث خبر کی قبولیت کی شرائط یا اس کی عدم قبولیت کے اسباب کے بارے میں ہی کی جاتی ہے اور باقی تمام تر اسالیبِ تحقیق اسی مقصود کے حصول کے لیے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم عصر حاضر ایک اچھی اور مہذب کتاب تیسیر مصطلح الحدیث از ڈاکٹر محمود طحان حفظہ اللہ کا جائزہ لے سکتے ہیں۔ اس کتاب کے چار ابواب ہیں:

① الخبر (الخبر المقبول و الخبر المردود)

② صفة من تقبل روايته، وما يتعلق بذالك من الجرح والتعديل

③ الرواية وآدابها، وكيفية ضبطها (طرق التحمل والأداء، صفة رواية الحديث وغيرها)

④ الإسناد (لطائف الإسناد)، وما يتعلق به (معرفة الرواة)

ہم دیکھ سکتے ہیں کہ دوسرا باب **'رواۃ سند'** کی جرح وتعدیل کے ضوابط پر مشتمل ہے، جبکہ تیسرے باب میں **'سند حدیث'** کے متنوع موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ چوتھے باب کا پہلا حصہ **'سند حدیث'** کے ہی متنوع اوصاف اور لطائف پر مشتمل ہے، جبکہ اس باب کے دوسرے حصے میں **'رواۃ سند'** کی متنوع اقسام کی معرفت پر بحث کی گئی ہے۔ کتاب کا پہلا باب سب سے اساسی ہے، جس میں کسی بھی خبر کے قبول ورد کی ان عمومی شرائط پر بحث کی گئی ہے، جو کہ **سند و متن** دونوں کی تحقیق پر محیط ہوتی ہیں۔

عہد خیر القرون سے جس طرح ہم دور سے دور ہوتے جا رہے ہیں علمی زوال بڑھتا جا رہا ہے، افسوس! اس سے ہمارے دینی علوم کا کوئی گوشہ محفوظ نہیں رہا۔ عصر حاضر میں تحقیق حدیث کا جو اسلوب عام طور پر معاصر نقاد حدیث کے ہاں ملتا ہے وہ محض تحقیق رواۃ یا اسماء الرجال کی چند کتب کھول کر حکم لگا دینے کی حد تک محدود ہو کر رہ گیا ہے، جس سے یہ بدظنی پیدا ہوئی ہے کہ متقدمین آئمہ حدیث کی تحقیق حدیث بھی شائد یہیں تک محدود تھی، جبکہ امر واقعہ یہ ہے کہ متقدمین علمائے حدیث کے ہاں تحقیق حدیث کی بنیاد تو راویان حدیث ہی پر ہے، لیکن کسی بھی روایت پر حکم وہ صرف اسماء الرجال کی کتب کھول نہیں لگاتے بلکہ تحقیق حدیث میں روایت کی قبولیت یا عدم قبولیت کا فیصلہ دراصل اس فن میں تدوین کی گئی کتب میں موجود اصولوں کی روشنی میں کیا جاتا ہے اور فن حدیث کے یہ اصول الحمد للہ صرف رواۃ کی تحقیق سے بڑھ کر اسناد و متن تینوں امور کی تحقیق پر مشتمل ہیں۔ جس طرح اسلاف امت کا یہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ انہوں لاکھوں رواۃ کے مکمل حالات زندگی اسماء الرجال کی کتب کی صورت میں ہمارے سامنے پیش کر دیے، اتنا ہی کارہائے نمایاں یہ بھی ہے کہ الحمد للہ ہمارے پاس نہ صرف اسماء الرجال پر وسیع انسائیکلو پیڈیاز موجود ہیں بلکہ ایسے اصول تحقیق بھی موجود ہیں جس کی نظیر کوئی دوسری قوم یا اہل فن پیش نہیں کر سکتے۔

محدثین رحمہم اللہ کے مقرر کردہ نقدِ سند و متن کے انہی اصولوں کی تفصیل باب ثانی میں ملاحظہ فرمائیے۔

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) سورة الحجرات: ٦

(۲) ابن کثیر، ابوالفداء، اسماعیل دمشقی:تفسیر ابن کثیر، المکتبة المؤسسة الریان، الطبعة الاولیٰ، ١٦ ١٤ ١ ھـ: ۱۷۷/۵

(۳) الخازن ،علاء الدین علی بن محمد بن ابراھیم البغدادی: تفسیر الخازن ،دار الکتب العلمیة ،بیروت، الطبعة الاولی ، ١٤١٥ھـ ١٩٩٥م : ۲۲۲/٦

(۴) تفسیر الثعالبی: ۴۷۱/۳

(۵) احمد بن حنبل:مسند احمد بن حنبل، المکتب الاسلامی، بیروت : ۲۷۹/۴،(وسندہ حسن کما قال شعیب أرناؤوط فی مسند أحمد المحقق : ۴۰٦/۳۰)

(٦) مقدمہ صحیح مسلم: ص۳

(۷) الاحقاف: ۴

(۸) القاموس المحیط: ۳٦۲/۱

(۹) الشوکانی، محمد بن علی:تفسیر فتح القدیر، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الاولی ، ١٤١٥ھـ: ۱۳/۴

(۱۰) النساء: ۸۳

(۱۱) تفسیر ابن کثیر: ۷۲۵/۱

(۱۲) النور: ۱۲

(۱۳) صحیح بخاری: ۴۷۵۰

(۱۴)صحیح مسلم، مقدمة : ۵، ابوداود: ۴۹۹۲، ابن أبی شیبة: ۵۹۵/۸،ابن حبان :۳۰،حاکم :۳۸۱/۱

(۱۵)مسلم، مقدمة: ۵

(۱٦) مسلم، مقدمة: ۷

(۱۷)مسلم، مقدمة:۱،صحیح بخاری: ۱۰٦، ترمذی: ۲٦٦۰، ابن ماجه، مقدمة : ۳۱، أبو یعلی: ٦۱۳

(۱۸)النسائی، أبی عبد الرحمن أحمد بن شعیب :السنن الکبری ، تحقیق دکتور عبد الغفار، دارالکتب العلمیة ، بیروت، الطبعة الاولی، ١٤١١ھـ: ۴۳۱/۳، معرفة السنن والآثار للبیهقی: ۲٦/۱

(۱۹) صحیح بخاری: ۱۱۰، مسلم، مقدمة: ۳،ابن أبی شیبة: ۷٦۲/۸

(۲۰) تحذیر الخواص: ص۵۹

(۲۱) صحیح بخاری: ۲۰۵۴

(۲۲) الکفایة فی علم الروایة : ص۸۳

(۲۳) ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی:فتح الباری شرح صحیح البخاری، دارنشر الکتب الاسلامیہ، لاھور، ۱۹۸۱ء: ۶۳/۱۱

(۲۴) صحیح بخاری : ۴۲۷۴

(۲۵) ابن عدی ، أبی احمد عبد الله بن عدی الجرجانی :مقدمة الکامل فی ضعفاء الرجال ، دار الفکر ، بیروت، الطبعةالاولی، ۱٤۰٤ھـ ۱۹۸٤م: ص۴۰

(۲۶) معرفة علوم الحدیث: ص ۵۲

(۲۷) ابن الصلاح، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن:التقیید والإیضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقیق :عبد الرحمن محمد عثمان، مکتبة ابن تیمیة ، القاھرہ، الطبعة الاولی: ص۴۴۰

(۲۸) الذھبی، ابوعبد الشمس الدین: تذکرة الحفاظ ، دار احیاء التراث العربی ، بیروت: ۲/۱، ابو داود : ۲۸۹۴

(۲۹) تذکرة الحفاظ: ۶/۱،بخاری: ۶۲۴۵،معرفة السنن والآثار للبیھقی: ۳۲/۱، الرسالة للشافعی: ص۴۳۴

(۳۰) تذکرة الحفاظ: ۶/۱

(۳۱) تذکرة الحفاظ: ۷/۱، بخاری: ۶۹۰۵

(۳۲) تذکرة الحفاظ: ۸/۱، المحلی لابن حزم: ۳۵۳/۸، منتخب کنز العمال: ۲۶۲/۳

(۳۳) البیھقی، أبو بکرأحمد بن الحسین : السنن الکبری مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة ، الھند ، ۱۳٤٤ھـ : ۱۷۸/۴، معرفة السنن والآثار للبیھقی: ۷۹/۷ معرفة السنن والآثار للبیھقی: ۷۹/۷

(۳۴) تذکرة الحفاظ: ۸/۱، الکفایة: ص۶۸

(۳۵) أیضا

(۳۶) صحیح بخاری: ۷۳۰۷

(۳۷) الترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی:جامع الترمذی، دار السلام، الریاض ، الطبعة الاولی، ۱٤۱۷ھـ: ۲۵۱،ابوداود: ۷۸۰،ابن ماجه: ۸۴۴

(۳۸) مقدمة مسلم : ۲۵/۱

(۳۹) صحیح بخاری: ۱۳۲۴

(۴۰) سنن النسائی : ۴۴۲۷

(۴۱) السنة قبل التدوين: ص۱۲۴

(۴۲) فتح المغيث: ۳۱۸/۲

(۴۳) كتاب المجروحين: ۳۸/۱

(۴۴) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد :كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ، تحقيق :محمود ابراهيم زايد، دار الوعى ، حلب١٣٩٥هـ ١٩٧٥م: ۳۹/۱

(۴۵) كتاب المجروحين: ۴۰/۱، ۵۲

(۴۶) فتح المغيث: ۳۱۹/۲

(۴۷) الرامهرمزى، قاضى الحسن بن عبدالرحمن:المحدث الفاصل بين الراوى و الواعي، تحقيق :د . محمد عجاج الخطيب، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ: ص۴۰۳،الكفاية: ص۱۱۶

(۴۸) تحذير الخواص: ص۱۱۵

(۴۹) المحدث الفاصل: ص۴۱۰

(۵۰) أيضا

(۵۱) كتاب المجروحين: ۵۲/۱

(۵۲) الذهبى ،أبى عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان :ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، تحقيق:على :۱/۱

(۵۳) خطيب البغدادى، ابى بكر احمد بن على : تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية ، بيروت : ۸۳/۵، تهذيب التهذيب: ۱۹۵/۳

(۵۴) تذكرة الحفاظ: ۶۲۱/۲

(۵۵) ابن حجر العسقلانى، احمد بن على: تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية ،الطبعة الاولى، ١٣٢٥هـ: ۲۴۹/۱

(۵۶) ميزان الاعتدال: ۴۱/۳

(۵۷) معرفة علوم الحديث: ص۷۱،۷۲

(۵۸) تذكرة الحفاظ: ۴۳۱/۱

(۵۹) تاريخ بغداد: ۴۱۲/۴

(۶۰) ابن حجر العسقلانى، احمد بن على:نزهة النظرشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مكتبة الرشد، الرياض: ص۳۴

(۶۱) ایضا

(۶۲) الذهبی ، محمد بن أحمد بن عثمان :سير أعلام النبلاء: تحقيق شعيب الارناؤوط:مؤسسة الرسالة ،بيروت، ١٤٠٥هـ: ٢/ ١٦١

(۶۳) نزهة النظر شرح نخبة الفكر: ص۱۶

(۶۴) سير أعلام النبلاء للذهبی: ۱۶۵/۱۷

(۶۵) مقدمه معرفة علوم الحديث از احمد بن فارس السلوم: ص۱۰، ۶۵

(۶۶) الحاكم نيسابوری، ابو عبد الله:المستدرك على الصحيحين، مكتب المطبوعات الاسلاميه ، حلب : ۳/۱

(۶۷) كشف الأوهام: ص۱۳

(۶۸) الفهرست لابن خير الاشبيلی: ص۲۲۳

(۶۹) تبيين كذب المفتری على أبی الحسن الاشعری: ص۲۲۸

(۷۰) ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد:وفيات الأعيان، تحقيق:الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت : ۲۸۰/۴

(۷۱) المزی ، أبی الحجاج يوسف بن عبد الرحمن :تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، تحقيق :بشاد عواد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٤١٣هـ: ۱۶۴۰/۳

(۷۲) النكت على ابن الصلاح: ص۱، ۱۷

(۷۳) حاجی خليفه:كشف الظنون عن اسامی الكتب والفنون، دار احياء التراث العربی ، بيروت : ص ۱۶۴۲

(۷۴) مقدمة فتح الباری: ۲۲/۱

(۷۵) مستدرك حاكم: ۳/۱

(۷۶) نزهة النظر شرح نخبة الفكر: ص۲۲

(۷۷) ايضا

(۷۸) الصنعانی، محمد بن إسماعيل: توضيح الافكار لمعانی تنقيح الأنظار، دار إحياء التراث العربی ، مصر، الطبعة الاولی، ١٣٦٦هـ: ۳۸/۱

(۷۹) السعی الحثيث الی شرح اختصار علوم الحديث: ص۷

(۸۰) كتاب الكفاية فی علم الرواية: ص۴۴

(۸۱) النووی، محی الدين يحيیٰ بن شرف:إرشاد طلاب الحقائق إلی معرفة سنن خير

الخلائق، تحقیق:عبد الباری فتح السلفی، مکبة الإیمان ، مدینة المنورة، ١٤٠٨هـ:١٠٨/١

(۸۲) المنهل الروی: ص٢٦

(۸۳) المقنع فی علوم الحدیث: ۳۹/۱

(۸۴) التقیید والایضاح: ص۱۱

(۸۵) النکت علی ابن الصلاح: ۹/۱

(۸۶) مقدمة معرفة انواع علم الحدیث:ص۳۰،۴۲

(۸۷) النکت علی مقدمة ابن الصلاح: ۴۴۵/۱

(۸۸) مقدمة معرفة انواع علم الحدیث: ص۴۴

(۸۹) الیواقیت والدرر فی شرح نخبة الفکر: ۳۲/۱

(۹۰)الیمانی، محمد بن اسماعیل:اسبال المطر علی قصب السکر ،اثری اداره نشر وتالیف ، ملتان : ص۹،مقدمة النکت علی نزهة النظر: ص۲۰

(۹۱) الجواهر والدرر: ۶۷۷/۲

(۹۲) مقدمة النکت علی نزهة النظر: ص۱۷،۲۰

(۹۳) شرح شرح نخبة الفکر از ملا علی قاری: ص۸۹،۹۰

فصل سوم

روایت و درایت معنی و مفہوم
اور مختلف علوم میں ان کا استعمال

ایک ضروری وضاحت

یہاں ایک سوال ذہن میں یہ پیدا ہوسکتا ہے کہ باب کا نام ہے: ''اِسناد و متن ...... معنی، مفہوم اور ارتقاء'' جبکہ اس باب کی تیسری فصل کا عنوان ہے: ''روایت و درایت...... معنی و مفہوم اور مختلف علوم میں ان کا استعمال''۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر روایت و درایت کا اسناد و متن کے ساتھ تعلق کیا ہے، کہ درمیان میں اس کے لیے الگ فصل قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اس اشکال کو رفع کرنے کے لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فصل کے ابتدا ہی میں اس سوال کا تسلی بخش جواب فراہم کر دیا جائے تا کہ فصل کی باب کے ساتھ مناسبت معلوم کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

ہمارے ہاں جدید معاشرتی اصطلاح میں 'روایت و درایت' کو دراصل 'اسناد و متن' کے دوسرے نام کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے اور بعض حضرات اس فکر کو بڑے شد و مد سے پروان چڑھانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ 'روایت' سے مراد 'سند' کی تحقیق اور 'درایت' سے مراد 'متن' کی تحقیق ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کے وضع کردہ اصول حدیث اپنے دائرہ کار یعنی تحقیق سند میں تو کافی شافی ہیں، لیکن تحقیق متن پر انہوں نے کوئی خاص توجہ مبذول نہیں کی، بلکہ اس باب میں ان کی کاوش نہ ہونے کے برابر ہے۔ لہٰذا اب تحقیق متن کے چند مسلمہ اصول وضع کر دینے چاہئیں جو علم حدیث میں پائی جانے والی تحقیق متن کی اس کمزوری کو ختم کر دیں۔

ہمارے خیال میں ان حضرات کا قائم کردہ مقدمہ اور اس سے اخذ شدہ نتیجہ دونوں ہی نا قابل تسلیم ہیں۔ نا تو یہ بات درست ہے کہ روایت سے مراد سند کی تحقیق اور درایت سے مراد متن کی تحقیق ہوتی ہے اور نہ ہی یہ دعویٰ مبنی برصواب ہے کہ چونکہ محدثین رحمہم اللہ نے اصول متن وضع کرنے کی طرف کوئی خاطر خواہ توجہ نہیں فرمائی، لہٰذا اس باب میں داد تحقیق دینا چاہیے۔ ہمارے اس دعویٰ کی ایک معقول وجہ یہ ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کے روایت و درایت کو سند و متن کی تحقیق کے لیے الگ الگ اصطلاح کے طور پر قطعا استعمال نہیں کیا جاتا تھا۔ کیونکہ اصطلاح 'روایت' محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں سند و متن دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ چناں چہ محدثین کرام رحمہم اللہ جب فرماتے ہیں کہ هذا حديث صحيح یا ''یہ روایت صحیح ہے'' تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس خبر کو سند و متن دونوں سے پرکھنے کے بعد اس کی نسبت الی الرسول ﷺ ثابت قرار پائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین آئمہ حدیث کے ہاں روایت کی تعریف میں درایت کا مفہوم شامل ہوتا ہے اور جب وہ کسی حدیث یا روایت پر صحت یا ضعف کا حکم لگاتے ہیں تو وہ سند و متن ہر دو اعتبار سے ہوتا ہے۔ متقدمین آئمہ حدیث نے تحقیق روایت کے لیے جو کتب تصنیف فرمائیں انہیں اصول الروایہ ہی کے نام سے پیش کیا۔ چنانچہ علامہ خطیب رحمہ اللہ کی کتاب کا نام ہے: الكفاية في علم الرواية۔ بنابریں محدثین رحمہم اللہ کے مقرر کردہ اصول حدیث اس قدر جامع تھے کہ ان کے معیار پر پورا اترنے والی ہر حدیث سند و متن یا بالفاظ دیگر روایت و درایت ہر دو اعتبار سے قابل اعتماد ہوتی تھی۔ اب ہمارے زمانہ میں چونکہ روایت و درایت کو مختلف معانی میں استعمال کیا جا رہا ہے جس سے خلط مبحث پیدا ہوا چاہتا ہے لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس اشکال کی پوری پوری وضاحت کر دی جائے کہ روایت و درایت سے مراد کیا ہے؟ اس کا اسناد و متن کے ساتھ تعلق کیا ہے؟ محدثین کرام رحمہم اللہ کے وضع کردہ اصول حدیث کی نوعیت کیا ہے؟ درایت کے غلط استعمال سے خرابی کیا پیدا ہوتی ہے؟ اور یہ کہ مختلف علوم میں درایت کن معانی میں مستعمل ہے؟ آئندہ صفحات میں انہی سوالات کے تسلی بخش جوابات فراہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

روایت کا معنی ومفہوم

یہ بات تو معلوم ہے کہ انسان کے مشاہدہ کا دائرہ کار انتہائی محدود ہے، لہٰذا مشاہدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا جانے والا علم بھی 'مشاہدے کے دائرہ کار' کے بقدر محدود ہی ہوگا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ انسان اپنے فطری رجحانات کے پیش نظر وسعت علمی کی راہیں تلاش کرنے میں سرگرداں رہتا ہے۔ لہٰذا اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ حوادث جو اس کی پیدائش سے قبل رونما ہو چکے ہیں یا وہ واقعات جو اس کی زندگی اور شعور کی حالت میں وقوع پذیر ہوئے مگر بعض وجوہات کی وجہ سے یہ ان تک رسائی حاصل نہ کرسکا تو یہ ان کی ٹوہ میں لگا رہتا ہے۔ چنانچہ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان میں دوسرے لوگوں کی خبر پر اعتماد کرے اور دوسرے لوگ جو اس واقعہ کے عینی شاہدین تھے، ان پر بھی لازم ہے کہ وہ ان کی روئیداد کو بیان کریں۔ انتقال علم کی صدیوں سے یہی صورت معروف رہی ہے۔ ہماری اسلامی تاریخ میں بھی علوم شریعہ کے اخذ و اکتساب کا مدار اسی ذریعہ پر ہے، جسے محدثین کرام رحمہم اللہ کی فنی زبان میں 'روایت' کا نام دیا جاتا ہے۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مقام پر روایت کے لغوی واصطلاحی معنی کو وضاحت کے ساتھ بیان کریں۔

روایت کی لغوی تعریف

ذیل میں ہم لفظ 'روایت' کی علمائے لغت اور اصحاب حدیث سے بیان کردہ لغوی واصطلاحی تعریف بیان کررہے ہیں۔ اس کے بعد حاصل معنی سے ایک مشترکہ اور جامع تعریف ذکر کریں گے جو مذکورہ تمام تعریفات کا خلاصہ ہوگی۔

لفظ روایت روىٰ یروی سے مصدر ہے جس کا معنی ہے: 'سیراب کرنا'[1] چونکہ روایت کے ذریعے پہلے آنے والا اپنے بعد میں آنے والے ہر شخص کو سرمایہ نبوت سے سیراب کرتا ہے اسلئے اسے روایت کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ حضور اکرم ﷺ کا فرمان ہے:

مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا[2]

''جس ہدایت اور علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے مجھے بھیجا ہے اس کی مثال اس کثیر بارش کی سی ہے جس نے زمین کو سیراب کیا۔''

اس حدیث کی وضاحت میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) فرماتے ہیں:

الحديث فيه بيان قبول أهل العلم هدايته بأحد وجهين الرواية صريحا والرواية دلالة بأن استنبطوا وخبروا بالمستنبطات[3]

اہل علم نے نبی کی ہدایت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے قبول کرلیا یا صریح روایت کے ذریعہ سے یا دلالت روایت کے ذریعہ سے، بایں طور کہ انہوں نے مسائل کا استنباط کیا اور لوگوں کو باخبر کیا۔

◉ ابن منظور رحمہ اللہ (م ۷۱۱ھ) 'لسان العرب' میں بیان کرتے ہیں:

تروى: معناه تستقى، يقال قد روى معناه استقى على الراوية ويقال: رويت على أهلي أروى رية۔ وقال ابن السكيت: يقال رويت القوم أرويهم إذا استقيت لهم۔ ويقال: من أين ريتكم أى من أين ترتوون الماء۔ ورويت على البعير ريا: استقيت عليه[4]

روایت کا اصطلاحی مفہوم

◉ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات اور صفات کے حوالے سے جو کچھ نقل کیا جائے اور راجح قول پر جو چیز صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین رحمہم اللہ کی طرف بھی اس طریق پر منسوب ہو، اس پر علم روایت الحدیث کا اطلاق ہوتا ہے۔''[5]

◉ محمد عجاج الخطیب حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''اصطلاحِ حدیث میں سنتِ رسول (رسول اللہ ﷺ سے بطورِ شریعت صادر ہونے والے تمام اقوال، افعال، تقریرات اور صفاتِ خَلقیه وخُلقیه) کی نقل کو روایتِ سنت یا نقلِ سنت کہا جاتا ہے۔''[6]

علم حدیث میں روایت کی تعریف بیان کرتے ہوئے ابن الاکفانی رحمہ اللہ (م ۷۴۹ ھ) فرماتے ہیں:

علم الحديث الخاص بالرواية:علم يشتمل على أقوال النبى وأفعاله وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها[7]

''علم الحدیث جو کہ خصوصاً روایت کے ساتھ ہو، اس سے مراد وہ علم ہے جو نبی کریم ﷺ کے اقوال، افعال اور ان کی روایت یا ضبط اور ان کے الفاظ کی تحریر پر مشتمل ہے۔''

جامع تعریف

مذکورہ تعریفات سے واضح ہوگیا کہ سنت رسول کی نقل کو روایت کا نام دیا گیا ہے اور اس علم کو علم روایت حدیث یا علم روایت سنت کہا جاتا ہے۔ اگر ہم مذکورہ بالا تمام لغوی واصطلاحی تعریفات کو جمع کریں تو روایت کی ایک جامع مانع تعریف یہ ہوگی:

''رسول اللہ ﷺ کے تمام افعال، اقوال اور تقریرات کو ضبط صدر وکتاب میں لانے کے بعد، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی وہ روایت جس میں ہر پہلے والا شخص ہر بعد میں آنے والے شخص کو علوم واسرار نبوت سے فیض یاب کرتا ہے، اسے 'روایت' کہتے ہیں۔''

◉ چنانچہ نور الدین عتر حفظہ اللہ بھی روایت کی اسی جامع تعریف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فلما لحق رسول اللهﷺ بالرفيق الأعلى حدث عنه الصحابة بما وعته صدورهم الحافظةورووه للناس بغاية الحرص والعناية فصار الحديث علما يروى وينقل۔ ووجه بذالك علم الحديث رواية[8]

''جب نبی ﷺ اپنے خالق حقیقی سے جا ملے تو صحابہ اپنی شنیدہ باتیں نہایت شوق واہتمام سے روایت کرنے لگے۔ اس طرح حدیث ایسا علم بن گیا جس کی روایت چلنے لگی، اس طرح علم حدیث روایات کی صورت میں محفوظ ہوگیا۔''

مختلف علوم میں 'روایت' کا استعمال

علم حدیث میں روایت

اصطلاحِ محدثین رحمہم اللہ میں نبی ﷺ سے (بطور شریعت) صادر ہونے والے تمام اقوال، افعال، تقریرات اور صفات خَلقیه وخُلقیه کی نقل کو روایت کہا جاتا ہے۔[9]

علم حدیث جو کہ خصوصاً روایت کے ساتھ ہو، اس سے مراد وہ علم ہے جو نبی اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور ان کی روایت یا ضبط اور

ان کے الفاظ کے نکھار پر مشتمل ہے۔

⦿ نورالدین عتر ﷾ روایت کی تعریف میں رقمطراز ہیں:

هو علم يشتمل على أقوال النبى وأفعاله وتقريراته وصفاته وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها (أو الصحابى أوالتابعى)[10]

''یہ وہ علم ہے جو کہ نبی اکرمﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات اور صفات کے نقل و ضبط اور ان کے اقوال کے نکھار (اور صحابہ و تابعین کے اقوال و افعال) پر مشتمل ہے۔''

علم روایت کے آغاز کی فضیلت صحابہ کرام ﷺ کو حاصل ہے کیونکہ نبی اکرمﷺ کی حیات میں حدیث نبوی ایک علم تھا جسے وہ نبیﷺ سے سنتے اور حاصل کرتے تھے۔

مذکورہ بیان سے واضح ہوگیا کہ کلام الٰہی اور سنت رسول کی روایت کو قرآن و حدیث کہا جاتا ہے۔ چنانچہ علم روایت شرعیہ کا موضوع کلام الٰہی اور سنت رسول کی روایت بذریعہ خبر ہے۔

علم تفسیر میں روایت

لفظ روایت بالعموم نبی اکرمﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات (خواہ تفسیر قرآن کے ضمن میں ہوں یا اس کے علاوہ) کی نقل کے لئے استعمال ہوتا ہے، لیکن علم تفسیر کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ تفسیری روایات ہیں جو مشکلات قرآن کی وضاحت میں آپﷺ سے منقول ہیں، جیسا کہ

⦿ علامہ محمد حسین ذہبی ؒ عصر نبوی کی خصوصیات کے تذکرہ میں فرماتے ہیں:

''جہاں تک دور روایت کا تعلق ہے اس میں نبی اکرمﷺ مشکلات قرآن کی وضاحت فرما دیا کرتے تھے پھر صحابہ ؓ باہم اس کو ایک دوسرے سے نقل و روایت کرتے اور آگے تابعین ؒ تک پہنچاتے۔''[11]

تاہم علماء نے روایت کے اس ذخیرے میں صحابہ و تابعین کے ان تفسیری اقوال و آثار کو بھی شامل کیا ہے جن کی نسبت نبی اکرمﷺ کی طرف ہے یا وہ صحابہ و تابعین کی ذاتی آراء و اجتہاد پر مبنی ہیں۔

⦿ علامہ سیوطی ؒ (م ۹۱۱ ھ) فرماتے ہیں:

''رسول اللہﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات اور صفات کے حوالے سے جو کچھ نقل کیا جائے اور راجح قول پر جو چیز صحابہ ؓ یا تابعین ؒ کی طرف بھی اس طریق پر منسوب ہو اس پر علم روایت کا اطلاق ہوتا ہے۔''[12]

تفسیر میں روایت کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں:

''کتب حدیث میں تفسیری روایات کے لئے ایک باب مخصوص کردیا گیا تھا جس میں آنحضورﷺ کی احادیث اور صحابہ ؓ و تابعین ؒ کے اقوال و آثار کو یکجا کردیا جاتا تھا۔ اسی لئے بعض علماء کی رائے میں تفسیر کا تعلق 'روایت' کے ساتھ ہے جبکہ تاویل کا 'درایت' کے ساتھ۔''[13]

علماء کے ہاں تفسیر بالروایہ کی اصطلاح کے ضمن میں روایت کا یہی مفہوم زیر موضوع ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر وہ تفسیر جو تفسير القرآن باقوال الصحابه وبأقوال التابعين کے طریقہ سے کی جائے، وہ ایسی تفسیر کو تفسیر بالروایہ میں ہی شمار کرتے ہیں۔[14]

درایت کا معنی و مفہوم

دین اسلام اللہ تعالیٰ کی ابدی ہدایت کا نام ہے جو کتاب وسنت کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے۔ لہٰذا امت کے آخری پیدا ہونے والے شخص تک اس دین کا بتمام وکمال پہنچ جانا ایک لازی ولابدی امر ہے۔ علمائے امت نے اس فریضہ گراں بار کو آئندہ نسلوں تک منتقل کرنے کے لیے نقل وروایت کا طریقہ اختیار فرمایا ہے، لیکن یہ نقل برائے نقل یا روایت برائے روایت ہی نہ تھی بلکہ روایت کے انہی اصولوں میں وہ میزان اور ترازو بھی پایا جاتا تھا جس پر نقل وروایت کی ہر اعتبار سے مکمل تحقیق ہوجاتی تھی اور حدیث رسول ﷺ کا کوئی پہلو، خواہ اس کا تعلق تحقیق سند سے ہو یا تحقیق متن سے، تشنہ کام نہیں رہتا تھا۔ روایت کی تحقیق کے لیے جو فن متقدمین نے اختیار کیا اس میں 'درایت' کا مفہوم از خود شامل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین کے ہاں 'درایت' کسی الگ فن کا نام نہیں۔

چنانچہ عبد الوہاب عبد اللطیف فرماتے ہیں:

''علم درایت حدیث کے علم کو ہی 'علم اصول الحدیث' بھی کہا جاتا ہے۔''[15]

متاخرین نے علوم کی وسعت کے پیش نظر جب ہر فن کی اصطلاحات کو نکھار کر پیش کیا تو فن حدیث میں روایت کو درایت سے الگ کر دیا۔ آج کل ہمارے زمانہ میں درایت کو چونکہ ایک اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کے لغوی واصطلاحی مفاہیم کو بیان کریں۔

درایت کا لغوی مفہوم

دری یدری دراية ، دريانا ، دريا ، درية کے معنی 'معرفت' کے ہیں۔[16] مقصود یہاں (علم حدیث میں) روایت کی صحت یا ضعف کی معرفت کا حصول ہے۔

ذیل میں ہم درایت کا لغوی معنی بیان کرنے کے لیے علمائے لغت کے اقوال نقل کر رہے ہیں۔ بعض کے ہاں اس کا معنی 'علم' کا ہے یعنی یہ علم کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے، اور بعض علمائے لغت اسے عین علم کے مترادف کے طور پر تو استعمال نہیں کرتے بلکہ وہ اس سے ایسا فہم مراد لیتے ہیں جو علم کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے، یا ایسا علم جس میں شک لاحق ہوتا ہے۔

① ذیل میں ان اہل لغت کے اقوال پیش کیے جا رہے ہیں جو درایت کو 'علم' کے ہم معنی خیال کرتے ہیں:

◉ لسان العرب میں ابن منظور رحمہ اللہ (م ۷۱۱ھ) لکھتے ہیں:

دری الشئ دريا و دريا ، عن اللحياني ، ودرية ودريانا ودراته: علمه ، ويقال: دريت الشئ أدريه عرفته ، وأدريته غيرى اذا اعلمته درئيته و دريت به دريا ودراية ، ودراية أى علمت به[17]

واضح ہوگیا کہ علم حدیث میں درایت کے معنی روایت کے تحقیق، نقد اور صحت وضعف کا حصول، اس کی معرفت اور اس کا علم ہے۔

◉ لسان العرب میں ابن منظور رحمہ اللہ (م ۷۱۱ھ) مزید لکھتے ہیں:

دری الشيئ دريا ودراية ، عَلمه ويقال: أتى هذا الأمر من غير درية أى من غيرعلم ويقال: دريت الشيئ ، أدريه ، عرفته وأدريته غيرى إذا أعلمته وأدراه به أعلمه وفى التنزيل العزيز ﴿ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ ﴾ وقوله تعالىٰ ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ﴾ تاويله أى شيئ أعلمك ما الحطمة وحكى ابن الأعرابى ما تدري ما دريتها أى

ماتعلم ماعلمها[18]

’’دری الشئی درایة یعنی اس نے اس چیز کو خوب جان لیا۔ کہا جاتا ہے کہ "أتی هذا الأمر من غیر درایة"یعنی اس نے یہ کام بغیر علم کے کیا اور کہا جاتا ہے: دریت الشئی أدریه یعنی میں نے اس شے کو پہچان لیا اور أدریته غیری تب کہا جاتا ہے جب تو غیر کو بتائے، اور اُدراہ بہ سے مراد ہے کہ اس نے اس کو بتایا۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿ وَلَآ أَدْرَاكُمْ بِهِ ﴾ یعنی تمہیں اسکا علم نہیں دیا گیا، مزید ارشاد ربانی ہے: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ﴾ یعنی آپ کو کیا معلوم کہ حطمة کیا ہے۔ ابن العربی نے نقل کیا ہے کہ "ما تدری ما دریتها" یعنی تو اس شے کا علم نہیں رکھتا۔‘‘

◉ تاج العروس میں زبیدی رحمہ اللہ (م ۱۲۰۵ھ) نے درایت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

دریته ودریت به أدری دریا ودرية وحکی ابن الأعرابی: ما تدری ما دریتها أی ما تعلم ما علمها قال شیخنا: صریحه اتحاد العلم والدرایة، وصرح غیره: بأن الدرایة أخص من العلم[19]

لغت میں درایت کے معنی ’جاننے‘ کے ہیں۔ المنجد، القاموس المحیط، المصباح المنیر وغیرہ کتب لغت میں اس سے مراد ’’بالواسطہ علم، خاص انداز سے کس چیز کا جاننا یا اس کی پہچان حاصل کرنا‘‘ مرقوم ہے۔

◉ فیروز آبادی رحمہ اللہ (۸۱۶ھ) لکھتے ہیں:

دریته وبه أدری دریاً ودرية ویکسران ودرایة بالکسر ودریا کحلی، علمته[20]

’’دریته وبه أدری دریا ودرية دونوں بکسر دال ہیں اور درایة کسرہ کے ساتھ ہی آتا ہے، اور دریّ، حلیّ کی طرح ہے۔‘‘

◉ زبیدی رحمہ اللہ (م ۱۲۰۵ھ) لکھتے ہیں:

دریته ودریت به، أدری دریا ودرية بفتحهما ویکسران وحکی ابن الأعرابی: ما تدری ما دریتها أی ما تعلم ما علمتها[21]

’’دریته وأدری به دریا ودرایة دونوں دال کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں۔ ابن عربی نے نقل کیا ہے: ما تدری ما دریتها أی ما تعلم ما علمها یعنی تو اسکا علم نہیں رکھتا۔‘‘

◉ جوہری رحمہ اللہ (۳۹۸ھ) نے کہا:

دریته ودریت بهٖ دَریا ودُرية ودِرية و درایة أی علمت بهٖ وأدریته أی أعلمتُه أی أعلمته[22]

’’دریته دریا و درية ودرية یعنی میں نے اسے خوب جان لیا، اور اُدریتہٗ کا معنی ہے کہ میں نے اسے بتا دیا۔‘‘

◉ المعجم الوسیط میں ہے:

دری الشیئ دریا ودرایة ودریاناً، علمه[23]

’’دری الشئی درایة کا معنی ہے: اس نے خوب جان لیا۔‘‘

◉ نیز فرماتے ہیں:

’’درایت کا لغوی معنی محنت وکوشش کر کے کسی چیز کی حقیقت کو معلوم کرنا ہے‘‘۔[24]

◉ القاموس الجدید میں ہے:

دری الأمر وبهٖ درایة ودریاً ودریانا[25]

’’جاننا، واقفیت حاصل کرنا، علم حاصل کرنا۔‘‘

④ ذیل میں ان اہل لغت کے حوالے پیش کیے جا رہے جو لفظ 'درایت' سے ناقص علم یا ناقص فہم مراد لیتے ہیں اور اسے عین علم کا مترادف خیال نہیں کرتے ہیں:

◉ تاج العروس میں ہے:

إن دری یکون فیما سبقه شك ، أو علمته بضرب من الحیلة ، ولذا لایطلق علی الله تعالیٰ[26]

''درایت اس شے کا علم ہوتا ہے جس میں شک لاحق ہو چکا ہو یا جسے حیلہ کے طریقے سے معلوم کیا جائے۔ اس لئے اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا۔''

◉ امام راغب رحمہ اللہ (م ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

''کسی دوسری چیز کی وساطت، تدبیر یا حیلہ سے کسی بات کا علم ہونا درایت کہلاتا ہے۔''[27]

◉ مولانا عبدالرحمٰن کیلانی رحمہ اللہ (م ۱۴۱۶ھ) اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:

''یہ علم ناقص ہوتا ہے کیونکہ بالواسطہ حاصل ہوتا ہے اور اس پر ہمیشہ لا ، یا ، ما ، یا ، إن نافیہ یا استفہامیہ داخل ہوتا ہے۔''[28] مثلاً:

﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾[29]

''کہہ دو کہ جس دن کا تم سے وعدہ کیا جاتا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ وہ (دن) قریب آنے والا ہے یا میرے پروردگار نے اس کی مدت دراز کردی ہے۔''

﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةْ ، نَارٌ حَامِيَةٌ﴾[30]

''اور تم کیا سمجھے کہ ہاویہ کیا چیز ہے وہ دھکتی ہوئی آگ ہے۔''

﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْرًا﴾[31]

''تجھ کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کردے اس کے بعد نئی صورت۔''

درایت کی ان تعاریف سے واضح ہوتا ہے کہ لغت میں اس سے مراد ایسا فہم ہے جو علم کے مقابلے میں ناقص اور بالواسطہ ہوتا ہے۔ اس لئے لغوی اعتبار سے ان کا اطلاق قطعی نہ ہوگا۔

درایت کا اصطلاحی مفہوم

پیچھے ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ متقدمین کے ہاں درایت کو الگ سے کسی اصطلاح کے طور پر قطعا استعمال نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ تحقیق روایت کے سلسلہ میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے مقرر کردہ اصول حدیث ہی ایک ایسی کسوٹی تھی جن پر اگر کوئی روایت قابل اعتماد قرار پاتی ہے تو ساتھ کے ساتھ وہ تحقیق کے جمیع معیارات پر بھی پورا اترتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تحقیق روایت کے مستقل اصول یا اصطلاح کے طور پر اس کا استعمال متقدمین اہل علم کے ہاں بہت نادر ہے۔ اور اگر کہیں لفظ 'درایت' کا استعمال کیا بھی گیا ہے تو وہ بھی محض اس کے لغوی معنی کے طور پر، اور بس! جیسا کہ مذکورہ لغوی تعریفات میں 'درایت' کا معنی فہم ناقص یا علم کامل ہی مستعمل ہوا ہے، لیکن متاخرین نے لفظ 'درایت' کو ایک اصطلاحی معنی پہنا دیے ہیں اور اس کا استعمال صرف علوم حدیث میں متن حدیث کی تحقیق میں کرنا شروع کردیا ہے۔ لہذا اب حدیث کی نقد وجرح کو نئے استعمالات میں 'درایت' کہا جاتا ہے۔

المختصر ہمارے خیال میں لفظ 'درایت' کا کوئی ایسا مستقل استعمال متقدمین کے ہاں مفقود ہے جو ماہرین فن کی اصطلاح کے طور پر معروف ہوجائے، لہٰذا درایت کسی خاص علم کی کوئی ایسی اصطلاح نہیں ہے جس کی تسلی بخش، دوٹوک انداز میں ایسی جامع تعریف ہو سکے

جو خاص اسی فن یا علم سے تعلق رکھتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس اصطلاح کے تعین میں عدم وضوح کی وجہ سے بعض حضرات نے اس کے استعمال میں یک طرفہ کاوش کا مظاہرہ کیا ہے، جس سے خلط مبحث پیدا ہوا ہے۔ ہم ان صفحات میں اس حقیقت کا جائزہ لیں گے کہ مختلف علوم میں 'درایت' سے مراد کیا ہے؟ اور اس کا استعمال کس جگہ کس تناظر میں کیا گیا ہے؟ اور یہ بھی کہ علم حدیث میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے درایتی استعمال سے مراد کیا ہے؟

مختلف علوم میں 'درایت' کا استعمال

علم حدیث میں درایت

ذیل میں ہم علم حدیث میں استعمال ہونے والی اصطلاح 'درایت' کو لغوی و اصطلاحی طور پر وضاحت کے ساتھ بیان کررہے ہیں۔
علم حدیث میں درایت کا استعمال دو طرح سے ہوا ہے: ① لغوی اعتبار سے ② اصطلاحی اعتبار سے

① لغوی اعتبار سے

لغوی اعتبار سے علم حدیث میں 'درایت' سے مراد ہے کہ حدیث کا وہ سرسری یا عام مفہوم جو الفاظ کے ظاہر ہی سے قاری کے ذہن میں بلا کسی تحقیق وجستجو کے اتر جائے اور اس میں کسی خاص غور وفکر یا اجتہاد کی ضرورت نہ ہو۔ مختصر طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ متن حدیث یا الفاظ حدیث یا عبارت حدیث کی مراد کا تعین 'درایت حدیثی' کہلاتا ہے۔ اس مفہوم کے اعتبار سے علامہ طاش کبری زادہ رحمہ اللہ (م ۹۶۸ ھ) درایت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

هو علم يبحث فيه عن المعنى المفهوم من الفاظ الحديث وعن المعنى المراد منها مبتنيا على قواعد العربية و ضوابط الشريعة مطابقا لا حوال النبى ﷺ "[۳۲]

''درایت وہ علم ہے جس میں عربی زبان کے قواعد، شریعت کے ضوابط اور آنحضرت ﷺ کے حالات کے مطابق الفاظ حدیث کے معنی اور مفہوم سے بحث کی جاتی ہے۔''

◉ صاحب کشف الظنون رحمہ اللہ سے بعینہ یہی تعریف منقول ہے۔

هو علم باحث عن المعنى المفهوم من الفاظ الحديث و عن المراد منها مبنيا على قواعد العربية و ضوابط الشريعة و مطابقا لا حوال النبى ﷺ[۳۳]

''اس علم میں احادیث نبویہ کے معانی اور مقاصد پر عربی زبان کے قواعد، شریعت کے ضوابط اور آنحضرت ﷺ کے حالات کے مطابق غور کیا جاتا ہے۔''

درایت کی ان دونوں تعاریف سے واضح ہوتا ہے کہ لغوی لحاظ سے علم حدیث میں درایت کا مفہوم وہی ہے جو کہ عن قریب علم تفسیر کی تعریف میں آرہا ہے، کیونکہ علم تفسیر بھی درایت کا استعمال لغوی اعتبار سے ہی ہوا ہے۔

② اصطلاحی اعتبار سے

اصطلاحی طور پر فن حدیث میں درایت کا استعمال روایت کے بالمقابل ہوتا ہے، جس کا مفہوم روایت کے مفہوم سے بالکل برعکس

ہے، کیونکہ اصطلاح محدثین رحمہم اللہ میں روایت کا تعلق اگر نقل حدیث سے ہے تو درایت کا تعلق تحقیق حدیث کے ساتھ ہے۔ فن حدیث میں اصطلاحی درایت سے مراد ایسا علم ہے جس میں روایت کی حقیقت، اس کی انواع، اس کی شروط، اس کے احکام، اس کے رواۃ، رواۃ کے حالات، ان کی شروط اور ان سے متعلقہ اشیاء کی پہچان حاصل کی جاتی ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ 'روایت' کا مطلب ہے: حدیث رسول کو منتقل کرنا، اور 'درایت' کا مطلب ہے: حدیث رسول کی تحقیق کرنا۔ مفہوم مشترک یہ ہوا کہ حدیث رسول کو تحقیق کے بعد آئندہ نسلوں یا شاگردوں تک منتقل کرنا۔ اس اعتبار سے گویا روایت کے اندر ہی درایت کا معنی بھی پایا جاتا ہے اور درایت کے اصول بھی وہی ہوں گے جو روایت کے اصول ہیں۔

◉ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ (م ۱۳۰۷ھ) روایت اور اصول روایت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

هو علم يبحث فيه عن كيفية اتصال الأحاديث بالرسول من حيث أحوال رواتها ضبطا وعدالة، ومن حيث كيفية السند اتصالا وانقطاعا وغير ذالك من الأحوال يعرفها نقاد الأحاديث وموضوعه ألفاظ الرسول من حيث صحة صدورها عنه و ضعفه إلى غير ذالك [۳۴]

''روایت وہ علم ہے جس میں احادیث واخبار کے راویوں کی عدالت وحفاظت کے اعتبار سے سلسلۂ سند کے انقطاع واتصال وغیرہ سے بحث ہوتی ہے اور ان سے احادیث کی جانچ پڑتال کے ماہرین ہی واقف ہوتے ہیں۔ نیز علم حدیث میں روایت میں زیر بحث رسول اللہ ﷺ کی باتیں، ان سے ان کے صدور کا ثبوت یا ان کے ضعف وغیرہ کے لحاظ سے ہوتی ہیں''۔

محدثین رحمہم اللہ نے درایت حدیث کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

علم الحديث الخاص بالدراية: علم يعرف منه حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشرطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها [۳۵]

◉ طاہر بن صالح الدمشقی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۸ھ) فرماتے ہیں:

علم دراية الحديث علم يعرف منه أنواع الرواية وأحكامها وشروط الرواة وأصناف المرويات واستخراج معانيها [۳۶]

درایت حدیث وہ علم ہے جس سے راوی کی شرطیں، روایت کی قسمیں اور اس کے احکام کی معرفت ہوتی ہے۔ نیز مرویات کی قسمیں اور ان کے معانی کے استخراج کا علم ہوتا ہے۔''

◉ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

علم الحديث دراية: هو علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن [۳۷]

چنانچہ درایت حدیث کا تعلق ایسے قوانین واصول سے ہے جن کے ذریعے سند اور متن کے کل قسم کے احوال پر سیر حاصل بحث کی جائے۔ اس علم پر مصطلح الحدیث، علوم الحدیث، اصول الحدیث اور علم الحدیث کا اطلاق بھی کیا جاتا ہے۔ [۳۸]

◉ مولانا عبد الوہاب عبد اللطیف رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''علم درایت حدیث متاخرین کی اصطلاح ہے یعنی ان علماء کو جو خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کے بعد اور علامہ ابن الاکفانی رحمہ اللہ (م ۷۴۹ھ) کے زمانہ میں آئے پھر اس اصطلاح کو جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے تدریب میں اختیار کیا لیکن ان سے پہلے تمام متقدمین کے نزدیک احادیث کی رسول اللہ ﷺ تک کیفیت اتصال کی معرفت، جو رواۃ کی کیفیت احوال یعنی ضبط وعدالت اور سند کی کیفیت اتصال وانقطاع وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے، علم الحدیث کہلاتی ہے اور یہی وہ چیز ہے جس پر متاخرین کے نزدیک علم درایۃ الحدیث

میں بحث کی جاتی ہے اور راوی اور مروی کی معرفت پر من حیث القبول والرد رجوع کیا جاتا ہے۔''[39]

◉ نواب صدیق حسن خاں رحمہ اللہ (م ۱۳۰۷ھ) نے شمس الدین الافغانی رحمہ اللہ سے درایت حدیث کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے:

درایة الحدیث علم تتعرف منه أنواع الروایة وأحکامها وشروط الروایة وأصناف المرویات واستخراج معانیها ویحتاج إلی مایحتاج إلیه علم التفسیر من اللغة والنحو والتصریف والمعانی والبیان والبدیع والأصول ویحتاج إلی تاریخ النقلة[40]

''علم درایت حدیث سے، روایت کی اقسام، شروط، احکام اور مرویات کی اقسام اور ان کے معانی کا استخراج ہوتا ہے اور اس میں لغت، نحو، صرف، معانی، بیان اور بدیع کی اسی قدر ضرورت ہے جس قدر علم تفسیر میں اور ناقلین حدیث کے متعلق تاریخی معلومات یعنی موالید اور وفیات کا تذکرہ بھی ہوتا ہے۔''

◉ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) ابن الاکفانی رحمہ اللہ (م ۷۴۹ھ) کی حوالے سے رقم طراز ہیں:

''علم الحدیث درایة سے ایسا علم مراد ہے کہ جس کے ذریعے روایت کی حقیقت، اسکی انواع، اس کی شروط، اس کے احکام، اس کے رواۃ کا حال اور رواۃ سے متعلقہ شرائط، مروی کی مختلف اصناف اور اس سے متعلق اشیاء کی معرفت حاصل کی جاتی ہے۔''[41]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کی جملہ مساعی کا تعلق سند و متن دونوں سے ہے۔ سند کی بحث میں راویوں کے حالات سے اس لئے واقفیت حاصل کی جاتی ہے تاکہ ان کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کے بارے میں معلوم کر کے متن پر قبول و رّد کا حکم لگایا جائے۔ اس لئے علامہ نور الدین عتر حفظہ اللہ نے درایت حدیث کا موضوع یہ بیان کیا ہے:

وموضوع هذا العلم الذی یبحثه هو السند والمتن من حیث التوصل إلی معرفة المقبول من المردود[42]

''درایت کا موضوع روایت کے رد و قبول کے اعتبار سے اس کی سند و متن سے بحث کرنا ہے۔''

◉ اور ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کا موقف بھی یہی ہے:

معرفة القواعد المعرفة بحال الراوی والمروی[43]

''درایت، راوی اور روایت کی پہچان کرانے والے ضابطوں کو کہتے ہیں۔''

گویا کہ سند اور متن دو الگ مستقل چیزیں نہیں، بلکہ متن مطلوب اور سند کی تحقیق اس کا ذریعہ ہے۔

محدثین رحمہم اللہ نے اصول حدیث کی کتابوں میں علل الحدیث کے عنوان سے جو ابواب ذکر کئے ہیں اس میں ان مباحث کی تفصیل موجود ہے۔ یعنی متن میں موجود کسی علامت کی بنا پر سند (راویوں) کی نئے سرے سے جانچ پرکھ کرنا۔ یہ واضح رہنا چاہئے کہ صرف علامت موجود ہونے سے کسی روایت پر حکم نہیں لگایا جاسکتا، جب تک کہ علامت کی موجودگی پر سند کی دوبارہ جانچ پرکھ نہ کر لی جائے۔

محدثین کرام رحمہم اللہ سے کوئی ایک بھی ایسی حدیث آج تک نقل نہیں کی جاسکی جس میں سند سے بحث کئے بغیر محدثین رحمہم اللہ نے متن میں صرف علامت کی موجودگی کی بناء پر حدیث پر مردود کا حکم لگایا ہو۔ چنانچہ علل الحدیث کے تحت جو بحثیں کی جاتی ہیں کہ حدیث اگر عقل کے موافق نہ ہو، قرآن کے احکام کے بظاہر (کیونکہ حدیث اور قرآن میں اصلاً مخالفت نہیں ہے۔ اس پر تمام امت کا اتفاق ہے) مخالف ہو، یا اصول کے مناقض ہو، تو ان علامات کی بنیاد پر راویوں (سند) کی جانچ پرکھ دوبارہ کی جاسکتی ہے تاکہ اصل معاملہ سامنے آجائے، جیسا کہ علامہ شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے سیرۃ النبی کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔

''جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء، زمانہ کی خصوصیات منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔''[44]

ان علامات کی بنیاد پر سند کی جانچ نئے سرے سے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

روایت حدیث اور درایت حدیث میں فرق

اس سلسلہ میں علامہ تقی امینیؒ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب 'حدیث کے درایتی معیار' میں بحثِ درایت کی ابتدا ہی میں سب سے پہلی بات جسے واضح فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ روایت سے مراد حدیث کی نقل وخبر ہے، جبکہ درایت سے مراد اس کی نسبت رسول کی صحت کو جانچنا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ کی طرف دین وشریعت سے متعلق جو کچھ منسوب ہوا اس کو 'حدیث' کہتے ہیں۔ اس نسبت کی صحت کو جانچنے کے لیے اہل علم نے ایک معیار مقرر کیا ہے، جس کا نام 'درایتی معیار' ہے۔''[45]

- علم روایۃ الحدیث اور علم درایت الحدیث میں فرق اور باہمی تعلق کے حوالے سے نور الدین عتر حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

علم الحديث دراية يؤصل إلى معرفة المقبول من المردود بشكل عام أي بوضع قواعد عامة فأما علم رواية الحديث فإنه يبحث في هذا الحديث المعين الذي تريده فيبين تطبيق تلك القواعد أنه مقبول أو مردود، ويضبط روايته وشرحه، فهو إذا يبحث بحثا جزئيا تطبيقيا، فالفرق بينهم كالفرق بين النحو وبين الإعراب وكالفرق بين أصول الفقه وبين الفقه[46]

- ڈاکٹر صبحی صالح حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

''روایت حدیث کا علم ان تمام احادیث کی نقل وروایت پر حاوی ہے جو نبی کریم ﷺ کی جانب منسوب ہوں، خواہ وہ احادیث قولی ہوں ، فعلی ہوں یا تقریری ہوں یا نبی کریم ﷺ کی کسی صفت پر مبنی ہوں۔ قول مختار کے مطابق اس میں اقوال صحابہ بھی شامل ہیں۔ جبکہ درایت حدیث کی تعریف میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) رقم طراز ہیں کہ ایسے مباحث ومسائل کا مجموعہ، جس سے راوی اور مروی (حدیث) کا حال قبولیت یا عدم قبولیت کے لحاظ سے معلوم کیا جائے، درایت الحدیث کہلاتا ہے''۔[47]

مختصر خلاصہ یہ کہ محدثین رحمہم اللہ نے درایت سے مراد حدیث کی جانچ پرکھ (نقد حدیث) لی ہے اور سند ومتن ہر دو سے متعلقہ مباحث نقد کے نکتہ نگاہ سے واضح کئے ہیں اس حوالے سے جو اقوال نقل کئے جاتے ہیں کہ ''ایک ماہر جوہری ہیرے کی جودت سے غلط اور صحیح کا امتیاز کرلیتا ہے'' یا ''ایک ماہر فن سند کے بغیر بھی موضوع اور صحیح حدیث کی پہچان رکھتا ہے۔ تو اس کی حیثیت صرف یہیں تک محدود ہے کہ ان علامات کی بناء پر سند کی طرف دوبارہ رجوع کیا جائے۔ جس طرح ایک ماہر جج مقدمہ میں اپنے فہم کے مطابق کوئی جھول محسوس کرتے ہوئے گواہوں کے بیانات کا نئے سرے سے جائزہ لے یا مقدمہ کی تفصیل کو دوبارہ غور سے دیکھے (جسے عدلیہ کی اصطلاح میں اپیل یا نظر ثانی کہا جاتا ہے) تا کہ حقیقت تک پہنچا جاسکے۔ اسی طرح متن میں کوئی جھول محسوس کرتے ہوئے دوبارہ سند کی طرف غور کیا جائے اور اگر گواہوں پر انسانی استطاعت کی حد تک جرح کرنے کے باوجود معاملہ جوں کا توں رہے اور جج گواہان کو نظر انداز کر کے صرف اپنے فہم کی بنیاد پر فیصلہ حقائق کے خلاف سنا دے تو یہ انصاف نہ ہوگا۔ اس بات سے تو نبی اکرم ﷺ نے اپنی ذات کو بھی مستثنیٰ قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ لعان والے ایک واقعہ میں آپ ﷺ نے فرمایا تھا:

«لو رجمت أحدا بغير بينة رجمت هذه»[48]

''اگر مجھے گواہ (بینة) کے بغیر سزا کا اختیار ہوتا تو میں اس عورت کو رجم کرتا''

اس طرح حدیث کی جانچ پرکھ میں راویوں کی حیثیت بھی گواہان کی ہے۔ اگر ایک ماہر کی نظر متن میں جھول محسوس کرے تو اسے تحقیق کے لئے سند کا دوبارہ جائزہ لینے کا اختیار تو ہے لیکن صرف اپنی فقہ وفہم کی بناء پر محدثین ؒ کی صدیوں کی محنت کو ٹھکانے لگانے کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔

◉ مولانا عبدالرؤف دانا پوری ؒ درایت اور عقل کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

''جس طرح یہ ضروری ہے کہ موضوع اور جھوٹی حدیثیں رد کردی جائیں۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی صحیح تعلیم ترک نہ ہونے پائے۔ اس لئے تحقیق کی اصل چیز اسانید ہیں۔ کیونکہ یہ اسانید ثقہ اور معتبر لوگوں کی شہادتیں ہیں۔ جو روایتیں مستند اور صحیح الاسناد ہوں ان کو قبول کرنا واجب ہے۔ جن روایتوں کا موضوع ہونا ثابت ہوجائے۔ ان کو رد کرنا واجب ہے۔ باقی وہ روایتیں جس کے اسناد نہ معلوم ہوں ان کے بارے میں ان علماء کے بیان پر اعتماد ضروری ہے۔ جن کو احادیث رسول ﷺ اور سیرت نبویہ پر عبور اور ملکہ راسخہ حاصل ہے۔ کیونکہ وہ الفاظ کی رکاکت وسخافت۔ طرز کلام اور دوسرے قرائن سے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا کلام ہوسکتا ہے یا نہیں ...... ایسے مشاق علماء کا فرمانا اگرچہ بڑی حد تک قابل اعتبار ہوگا۔ مگر اسی وقت تک، جب تک اسناد کا علم نہ ہوجائے اسناد معلوم ہوجانے کے بعد ان کے قیاسات بھی قابل قبول نہیں رہتے۔''[49]

◉ آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

''محدثین ؒ تو احادیث کا محض عقل و قیاس کی بناء پر کیا انکار کریں گے۔ بہت سے محدثین ؒ امام ابوحنیفہ ؒ (م ۱۵۰ھ) کو صاحبِ قیاس واہل الرائے کہتے ہیں مگر وہ (ابوحنیفہ ؒ) بھی یہی کہتے ہیں، کہ سند صحیح رسول اللہ ﷺ کی حدیث مل جائے تو قیاس ورائے کو ترک کردو۔ فقہ حنفی کی کتابیں اٹھا کر دیکھو صدہا مسائل میں وہ لوگ لکھتے ہیں۔ اگرچہ قیاس کا اقتضاء یہ تھا مگر فلاں حدیث کی وجہ سے قیاس ترک کیا۔''[50]

◉ اس کی وضاحت میں مولانا محمد عبدالعزیز رحیم آبادی ؒ (م ۱۳۳۸ھ) لکھتے ہیں:

''محض شخصی عقل اور تجربہ قرائن کی بنیاد نہیں ہونا چاہئے بلکہ اساس پھر بھی درایت اور واقعات پر ہونی چاہئے۔ عقلی استحالات ایک مستند قصہ کی تغلیط کے لئے کافی نہیں بلکہ اگر صحیح روایات کی تغلیط محض عقلی احتمالات سے کی جائے تو اس کا مطلب روایت اور رواۃ دونوں کی تکذیب ہوگا اور اگر ان قرائن کی بنیاد کوئی دوسری حدیث ہو تو اعتماد روایت پر اور قرائن ترجیح کا موجب ہوں گے۔''[51]

اس تمام بحث سے واضح ہوتا ہے کہ درایت دراصل علم حدیث کی اصطلاح ہے اور اس کا اصطلاحی استعمال بھی صرف محدثین نے کیا ہے جبکہ فقہ میں اس کا استعمال لغوی طور پر یا غیر اصطلاحی طور پر ہوا ہے۔ اس لئے اس اصطلاح کے تعین میں واضح نہ ہونے کی بناء پر بعض نے ان علوم کو خلط ملط کردیا ہے۔

نوٹ: اصطلاح اسے کہتے ہیں جس پر ایک فن کے ماہرین متفق ہوجائیں۔ اس کیلئے لازم ہے کہ اصطلاح کو وہیں استعمال کیا جائے جہاں پر وہ معروف ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہر زبان میں کچھ محاورے معروف ہوجاتے ہیں۔ وہ محاورے اپنے لغوی معنی جو بھی رکھتے ہوں۔ ان سے قطع نظر زبان میں انکا استعمال اصطلاحاً ہی ہوتا ہے اور کسی فرد واحد کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس اصطلاح کو بدل دے یا یہ کہے کہ میری مراد اس اصطلاح سے یہ ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر یہ اصطلاح معروف نہ کہلائی جائیگی بلکہ فرد واحد کی اصطلاح ہوگی اور اسے اس فرد واحد ہی کی سوچ کا عکاس سمجھا جائے گا نہ کہ تمام اہل زبان بھی اسی معنی کو استعمال کریں۔ جیسا کہ اصلاحی مکتب فکر نے حدیث وسنت

کو الگ الگ مفہوم میں استعمال کر کے اسے جمہور علماء یا تمام متقدمین وسلف کی اصطلاح کے برخلاف استعمال کیا اور پھر بھی اسے فرد واحد کی سوچ کا عکاس جاننے کے بجائے امت کے اجتماعی دھارے کے تعین کیلئے استعمال کرتے ہیں جو کہ درست طریقہ کار نہیں۔

◉ علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) سیرۃ النعمان میں لکھتے ہیں:

''جو لوگ علم حدیث کی درس و تدریس میں مشغول تھے ان میں دو فرقے قائم ہوگئے تھے۔ ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں کا جمع کرنا تھا۔ وہ حدیث سے صرف من حیث الروایۃ بحث کرتے تھے۔ یہاں تک کہ ان کو ناسخ و منسوخ سے بھی کچھ سروکار نہ تھا۔ دوسرا فرقہ حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا۔''[۵۲]

اس عبارت میں علامہ شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) نے درایت کی اصطلاح میں اجتہاد شامل کر دیا ہے۔ جب کہ گذشتہ ساری بحث سے واضح ہے کہ علما نے (خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین) فن حدیث میں درایت سے مراد صحت وضعف کی پہچان لی ہے یعنی نقد حدیث، نہ کہ استنباط فقہی جو کہ اجتہاد کا خاصہ ہے۔

◉ مولانا تقی امینیؒ کو بھی یہ مغالطہ ہوا ہے کہ درایت کی اصطلاح کے دو جز ہیں:

نقد حدیث (حدیث کی صحت وضعف کی پہچان)

فہم حدیث (الفاظ حدیث سے اجتہاد و استنباط)

◉ آپ لکھتے ہیں:

''محدثین رحمہم اللہ حدیث کی تحقیق میں سند کے علاوہ الفاظ ومعانی اور مفہوم پر بھی نقد کرتے تھے، لیکن انہوں نے جمع حدیث اور خارجی نقد و تحقیق میں جس قدر شاندار کارنامے انجام دیئے۔ داخلی نقد و تحقیق میں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔''

''اسی طرح فقہاء عظام رحمہم اللہ نے داخلی نقد و تحقیق پر جس قدر شاندار کارنامہ انجام دیا ہے۔ خارجی نقد و تحقیق میں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔''[۵۳]

اس معاملے کا اہم پہلو یہ ہے کہ نقد حدیث اصلاً درایت کا اصطلاحی مفہوم ہے اور فقہی درایت کا تعلق نقد حدیث سے نہیں بلکہ شرعی احکام کے استنباط سے ہے، البتہ فہم حدیث سے اگر تحمل واقعہ میں فہم واقعہ کی غلطی مراد ہو، جسے اصطلاح میں 'استدراکات' کا نام دیا جاتا ہے تو یہ بہرحال فن حدیث یا درایت حدیث کا ہی موضوع ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل باب ششم میں آئے گی۔

'درایت' کے اس لغوی اور اصطلاحی مفہوم کے خلط ملط ہونے سے محدثین کرام رحمہم اللہ اور فقہاء عظام رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف کی ایک نئی بحث جنم لینے لگی ہے کہ مقام میں کون برتر ہے؟ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح فلسفہ اور انجینئرنگ کا آپس میں کوئی مقابلہ نہیں ہوتا اسی طرح محدثین کرام رحمہم اللہ اور فقہاء عظام رحمہم اللہ کے کام کی نوعیت بھی بالکل مختلف ہے۔ اس لئے اختلاف کی کوئی معنوی حقیقت نہیں ہے۔

محدثین رحمہم اللہ (جارحین ومعدلین) کے درمیان بعض رواۃ حدیث کے بارے میں اختلاف رائے دیکھ کر بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ رجال کی توثیق وتضعیف بھی اجتہادی امر ہے۔

◉ شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ (م۸۶۱ھ) فرماتے ہیں:

فدار الأمر فی الرواۃ علی اجتہاد العلماء فیہم وکذا فی الشروط...... الخ[۵۴]

''رواۃ اور ان کی شروط کے بارے میں معاملہ کا دارومدار علماء کے اجتہاد پر ہے۔''

◉ مولانا ظفر علی عثمانی تھانوی رحمہ اللہ مرحوم فرماتے ہیں:

إن تضعيف الرجال و توثيقهم أمر اجتهادى[۵۵]

''رجال حدیث کا ردوقبول ایک اجتہادی معاملہ ہے۔''

◉ علامہ شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) سیرۃ النعمان میں لکھتے ہیں:

''فن حدیث کے آغاز اور طرز ترقی، روایتوں کے سلسلہ کا پیدا ہونا اور ہر دور میں اس کی حالت کا اندازہ تبھی ہو سکے گا۔ جب یہ معلوم کیا جائے کہ احادیث کی تنقید میں اجتہاد رائے کا کس قدر کام ہے۔''[۵۶]

یہی وہ ساری بنیاد ہے جس کی بناء پر روایت کی صحت کے لئے احناف میں سے عیسیٰ بن ابان معتزلی وغیرہ نے فقہ راوی کی شرط کا اضافہ کیا ہے۔ اور روایت کے فن میں اجتہاد کو داخل کر دیا ہے حالانکہ جمہور احناف نے اس کی بھرپور تردید کی ہے۔ کیونکہ تمام اصحاب نظر جانتے ہیں کہ جرح و تعدیل کی اصل بنیاد امور محسوسہ یعنی مشاہدات و مسموعات پر ہے۔ ان مشاہدات و مسموعات کی روشنی میں ہی جارحین و معدلین کسی راوی کے متعلق کسی عصبیت، حقد و محابات اور لومۃ لائم کے خوف کے بغیر غایت درجہ ورع و امانت کے ساتھ اپنا فیصلہ اور حکم صادر کرتے ہیں۔''[۵۷]

◉ مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ (م۱۳۶۷ھ) محدثین رحمہم اللہ اور مجتہدین رحمہم اللہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''حدیث کی تنقید (ضعف اور صحت) سے بحث کرنا محدثین رحمہم اللہ کا کام ہے۔ مجتہد کے لئے حدیث کا جاننا ضروری ہے۔ لیکن بحیثیت مجتہد اس کا کام استنباط مسائل ہے اور تنقید حدیث میں وہ محدثین رحمہم اللہ کی خدمت کی وجہ سے بے فکر ہوسکتا ہے۔''[۵۸]

◉ صاحب تلویح رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

البحث عن أحوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر بطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى والمسلم والبغوى الصنعانى وغيرهم من أئمة الحديث[۵۹]

''ہمارے زمانے میں راویان حدیث کے حالات سے بحث کرنا طویل مدت کی وجہ سے گویا مشکل ہے۔ پس بہتر یہ ہے کہ ائمہ حدیث جو فن حدیث میں معتبر ہیں۔ انہی کی تنقید اور تعدیل پر کفایت کی جائے جیسے امام بخاری رحمہ اللہ (م۲۵۶ھ)، مسلم رحمہ اللہ (م۲۶۱ھ) اور امام بغوی رحمہ اللہ وغیرہ۔''

یہ کہہ کر مجتہد کا من حيث المجتهد فن حدیث میں دخل اتنا بتلاتے ہیں:

لا يخفى أن المراد معرفة متن الحديث بمعانيه لغة وشرعا وباقسامه من الخاص والعام وغيرها[۶۰]

''الفاظ حدیث کو اس کے معانی کے ساتھ جاننا اور اس کی اقسام، خاص، عام وغیرہ کو معلوم کرنا (مجتہد کا فرض ہے)۔''

گویا کہ علامہ شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) کا یہ دعویٰ درست نہیں ہے کہ ''درایت اور رائے مترادف سے الفاظ ہیں اور کم از کم یہ کہ عام لوگ ان دونوں میں فرق نہیں کر سکتے۔'' یہ دعویٰ لغوی معنی کے لحاظ سے تو شاید ٹھیک ہو، لیکن اصطلاحی معنی کے لحاظ سے درایت کی تعریف رائے کے مترادف نہیں ہے۔

٭ جہاں تک روایت بالمعنی میں اطمینان کے لئے فقہ راوی کی شرط کا اضافہ ہے تو یاد رہے کہ دنیا میں آج تک قرآن کے علاوہ الفاظ کی ہو بہو روایت کی کوئی مثال موجود نہیں۔ اسی بناء پر قرآن کے لئے روایت کے بجائے تلقی وادا کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اگرچہ

بشری استطاعت کی حد تک راویان حدیث نے اس بات کا اہتمام کیا ہے۔لیکن یہ ایک حد سے زیادہ ممکن نہیں۔ کیونکہ نبی اکرمﷺ کے افعال، تقریرات، صفات خَلقیہ و خُلقیہ کی روایت تو معنی کے علاوہ ہو ہی نہیں سکتی۔ اسلئے علامہ شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) کا یہ کہنا کہ ''جن حدیثوں کے رواۃ فقیہہ نہ ہوں ان میں اصول درایت کی ضرورت زیادہ ہے۔'' جمہور احناف کے نزدیک ایک کمزور رائے ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ خودساختہ درایت کے جن اصولوں کی بناء پر لوگوں نے بہت سی درست روایات کا انکار کیا ہے اور ان کے رد کے لئے ذوق اور فہم ذاتی کو معیار بنایا ہے، اس سے منکرین حدیث کے لئے وہ چور راستے کھل جاتے ہیں جن کے ذریعے وہ حدیث میں تشکیک پیدا کر کے اپنی من مانی تاویلات کر سکتے ہیں۔

درایت اجتہادی

درایت اجتہادی استنباط واستخراج احکام کا دوسرا نام ہے، جس کا تعلق سراسر ایک مجتہد کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب مختلف دلائل کو ملا کر کسی ایک حکم کا استنباط کیا جائے یا اقتضائے حال کے پیش نظر کسی بات کا استخراج کیا جائے اور مجتہد انتہائی غور وخوض کے بعد کسی ایک نتیجہ پر پہنچ کر مطمئن ہو رہا ہو یعنی ایسا نتیجہ جو ظاہری الفاظ یا ظاہری کلام کے باطن میں پوشیدہ ہو تو اس کو درایت اجتہادی کہتے ہیں۔

◉ ابن منظور رحمہ اللہ (م ۷۱۱ھ) فرماتے ہیں۔

الاجتهاد والتجاهد، بذل الوسع والمجهود والمراد به ردّ القضية التی تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة ولم يرد الرأى الذى ر اء ه من قبل نفسه من غير حمل على الكتاب أو السنة .

''اجتہاد وجہاد کا معنی مقدور بھر ہمت وطاقت کو صرف کرنا ہے۔ کسی پیش آمدہ مسئلہ میں حاکم کے اجتہاد کرنے سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ قیاس کے طریق سے کتاب وسنت کی طرف رجوع کرے اور اس رائے کو اہمیت نہ دے جو اس نے کتاب وسنت کا جائزہ لئے بغیر خود قائم کی ہو۔''

◉ طاش کبریٰ زادہ رحمہ اللہ (م ۹۶۸ھ) درایت اجتہادی کے متعلق لکھتے ہیں:

هو علم باحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث ومن المراد منها مبينا على قواعد العربية وضوابط الشريعة ومطابقا لأحوال النبی [۶۱]

''یہ ایسا علم جس میں معنی، مفہوم میں غور خوض کیا جاتا ہے جو الفاظ حدیث اور مراد حدیث سے سمجھ آ رہا ہو، جس کی بنیاد قواعد عربیہ، ضوابط شرعیہ اور مطابقت احوال رسول پر ہوتی ہے۔''

اگر ہم چاہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ درایت فقہی ہی کا دوسرا نام استنباط، استخراج، اجتہاد ہے۔ جیسا کہ عبد اللہ محدث روپڑی (م۱۳۸۴ھ) درایت اجتہادی کی تعریف یوں فرماتے ہیں:

''درایت اجتہادی استنباط کو کہتے ہیں، جیسے فحوائے کلام سے کسی مطلب پر مطلع ہوجانا یا دو تین باتوں کو ملا کر ان سے ایک مناسب نتیجہ نکالنا یا باعث کلام یا مقتضی حال یا وضع متکلم کو دیکھ کر اس سے کوئی بات استخراج کرنا وغیرہ وغیرہ۔'' [۶۲]

گذشتہ عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ میں درایت سے مراد اجتہاد و استنباط ہے، جس کے ذریعہ شرعی احکام معلوم کئے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے محمد علی تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''علم الحدیث کو علم الرواية اور علم الاخبار والآثار کہا جاتا ہے، جب کہ علم الفقہ اور علم اصول الفقہ کو علم الدراية کہا جاتا ہے۔'' [۶۳]

اسی ضمن میں حافظ عبد اللہ روپڑی رحمہ اللہ (م۱۳۸۴ھ) نے بھی فقہی درایت کو درایت اجتہادی کے نام سے بیان کیا ہے۔

◉ حافظ عبداللہ روپڑی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۴ھ) فرماتے ہیں:

''عبارت کے سرسری مطلب کے علاوہ جتنے معانی ہیں سب درایت اجتہادی میں داخل ہیں۔''

① جیسے بھنگ چانڈ وغیرہ کو نشہ کی وجہ سے شراب پر قیاس کرکے حرام قرار دینا بھی درایت اجتہادی ہے۔

② اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾[۶۴] سے کفار کے صحت نکاح کا مسئلہ نکالنا یعنی انکے نکاح آپس میں صحیح ہیں۔

③ اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُونَ شَهْرًا﴾[۶۵] اور آیت کریمہ ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[۶۶] دونوں کو ملا کر یہ نتیجہ نکالنا کہ اَقل مدت حمل چھ ماہ ہے۔

④ اسی طرح آیت کریمہ ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾[۶۷] کے باعث اور شان نزول کو دیکھ کر اس بات پر استدلال کرنا کہ یہ آیت ایک مجلس میں دو یا تین طلاق کے حکم کو شامل نہیں کیونکہ اس آیت کے اترنے کا باعث اضرار بالنساء ہے اور ایک مجلس میں خواہ ہزار طلاق دی جائے، اس کو اضرار وعدم اضرار سے کچھ تعلق نہیں۔

⑤ اسی طرح مقتضی حال کا لحاظ کر کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا ابن عباس رضی اللہ عنہ کا سورۃ ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ﴾[۶۸] سے حضرت کی قرب وفات سمجھنا۔

⑥ اسی طرح حدیث «إذا سافرتما فأذنا وليؤمكما أكبركما»[۶۹] (یعنی جب تم سفر میں ہو تو جو چاہے اذان اور تکبیر کہے مگر امامت وہ کرائے جو تم میں سے بڑا ہو) سے یہ مسئلہ استخراج کرنا کہ جو شخص اذان کہے اگر وہی شخص جماعت کرائے تو کوئی حرج نہیں اور بعض علماء نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''قرآن کی ہر آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں'' تو ان کا یہ قول بھی صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن پاک میں مسائل استنباط اس قدر ہیں کہ وہ ختم نہیں ہوتے۔ اس لئے درایت اجتہادی کی نسبت یہ کہنا بجا ہے۔ لا ينقضى عجائبه[۷۰]''

بعض فقہاء رحمہم اللہ نے درایت اجتہادی کو درایت فقہی کا نام دیا ہے۔ واضح رہے کہ فقہ احکام شریعہ کی اس واقفیت کا نام ہے جو اجتہاد کے طریق سے حاصل ہوتی ہے۔

◉ علامہ آمدی رحمہ اللہ (م ۶۳۱ھ) لکھتے ہیں:

العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسبة من أدلتها التفصيلية[۷۱]

چنانچہ واضح ہوا کہ فقہ میں درایت سے مراد اجتہاد واستنباط ہے، جس کے ذریعہ شرعی احکام معلوم کئے جاتے ہیں۔

فائدہ: یاد رہے کہ درایت کی اصطلاح کا تعلق جب محدثین رحمہم اللہ سے ہوگا تو اس کو درایت حدیثی کہیں گے اور جب اس کا تعلق فقہاء رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ کے ساتھ ہوگا تو اس کو درایت اجتہادی کہیں گے۔ لیکن یہاں ایک باریک نکتہ ذہن نشین کر لینا انتہائی ضروری ہے کہ جب محدثین رحمہم اللہ سند ومتن پر درایتی اعتبار سے بحث کرتے ہیں تو اس سے ان کا صرف مقصد یہ ہوتا ہے کہ الفاظ حدیث کی سند کا رسول اللہ تک پہنچنا واقعاتی طور پر ثابت ہے یا کہ بعض رواۃ نے جھوٹ کو اس برگزیدہ ہستی کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ محدثین رحمہم اللہ کا کام تحقیق روایت ہے، جب کہ مجتہدین کا کام استنباط روایت ہے۔ گویا مجتہدین کا کام اثبات حدیث رسول کے بعد شروع ہوتا ہے جس سے ان کا مقصد موجود مرویات سے استنباطات کرنا ہوتا ہے۔ اس امر کی مکمل تفصیل باب چہارم کی پہلی فصل میں آئے گی۔

درایت تاریخی

کائنات میں انسانی حیات کو لاحق ہونے والے حوادث ووقائع کا محض شہرت کی بنا پر تسلسل وتواتر کے ساتھ نسل درنسل منتقل ہونا تاریخ کہلاتا ہے۔تاریخ دراصل ان آثار ونقوش کی ایک زبانی سنداور دستاویز کا نام ہے جس کو بعد میں آنے والے بعض افراد نے آئندہ نسلوں تک منتقل کرنے کیلئے تدوین کی صورت میں ایک جگہ جمع کردیا اور اس بات کا قطعا خیال نہ کیا کہ ان واقعات کی روایتی اور اسنادی حیثیت کیا ہے؟ مزید برآں واقعہ کا منسوب الیہ تک تعلق کس حد تک درست اور کس حد تک غلط ہے؟ کیا یہ روئیداد اس زمانہ کے خصائص کے ساتھ میل بھی کھاتی ہے یا نہیں؟ طبیعت انسانی پر یہ روایات کس حد تک گراں گذرتی ہیں اور یہ کہ عقلی قرائن ودلائل کے ساتھ ان کو کیا نسبت ہے؟ ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ انسانی کے اکثر وبیشتر واقعات ہوائی اور افواہ کے قبیل سے ہوتے ہیں، جنہیں سامعین کی سماعت قوت گویائی دیتی ہے اور وہ اپنے نطق وزبان سے ان واقعات کو بیان کرکے دوسروں کے کانوں میں رس گھولتے ہیں۔لیکن اسلامی تاریخ کا اسلوب اس سے قدرے مختلف ہے، کیونکہ اس تاریخ کے ابتدائی ایام حیات رسول اور حیات صحابہ رضی اللہ عنہم سے تعلق رکھتے ہیں۔ان کی جانچ کا ذریعہ حدیث رسول کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے، کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ اسلامی قلم رو میں کوئی انتہائی واقعہ رونما ہوا ہو، مؤرخین اسے بیان کردیں لیکن محدثین رحمہم اللہ نے اس کی طرف چنداں التفات نہ کیا ہو۔ہاں بعد کے زمانوں میں مدون کی جانے والی تاریخی روایات کے پرکھنے کا معیار عقلی قرائن، فطری طبائع اور عصری خصائص ہوسکتے ہیں جن کی بنیاد پر تاریخی روایات وواقعات کو قبول یا رد کیا جاسکتا ہے۔اسی کا نام درایت تاریخی ہے۔

◉ علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

> ''درایت' سے یہ مطلب ہے کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پرغور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء زمانہ کی خصوصیتیں، منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔اگر اس معیار پر پورا نہیں اترتا تو اس کی صحت بھی مشتبہ ہوگی۔...... اس قسم کے قواعد حدیث کی تحقیق وتنقید میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور انہی کا نام اصول درایت ہے۔''[۲۷]

درایت کا یہ معیار کسی تاریخی واقعہ کو پرکھنے کے لئے تو مفید ہے کیونکہ تاریخ افواہوں اور مشہور واقعات ہی سے جنم لیتی ہے۔اور اسناد کی کلی تحقیق موجود نہ ہونے کی صورت میں تاریخ کو پرکھنے کے یہی ذرائع ہمارے پاس ہیں، لیکن حدیث کی صحت وضعف کے لئے یہ اصول کافی نہیں۔اگرچہ مسلمانوں نے اسلامی تاریخ (سیرت) کو بھی انہی اصولوں پر پرکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس کے باوجود سیرت کی معتبر ترین کتاب 'سیرت ابن اسحٰق' کا مؤلف جرح وتعدیل کے اعتبار سے مدلس ہے۔تو باقی سیرت کی کتابوں کے درجہ کا خود اندازہ کرلیجیے۔اس کے بالمقام سنت رسول اور احکامات شریعت کو محفوظ کرنا بھی تاریخ ہی کی ایک قسم ہے لیکن اس میں جس قسم کی احتیاط کی گئی ہے سیرت کی کتب میں وہ معیار قطعی مفقود ہے کیونکہ تاریخ رطب ویابس کا مجموعہ اور احادیث تحقیق کا اعلیٰ ترین معیار!

◉ اس حوالے سے مولانا مودودی رحمہ اللہ (م۱۴۰۰ھ) لکھتے ہیں:

> ''جو سنتیں احکام کے متعلق تھیں ان کے بارے میں پوری چھان بین کی گئی۔سخت تنقید کی چھانیوں سے ان کو چھانا گیا۔روایت کے اصولوں پر بھی ان کو پرکھا گیا اور درایت کے اصولوں پر بھی اور وہ سارا مواد جمع کردیا، جس کی بناء پر کوئی روایت مانی گئی یا رد کردی گئی تاکہ بعد میں بھی ہر شخص اس کے ردقبول کے متعلق تحقیقی رائے قائم کرسکے۔''[۲۸]

◉ اس حوالے سے علامہ شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) نے بھی ''سیرۃ النبی'' کے مقدمہ میں فرمایا ہے:

’’سیرت کی روایتیں بہ اعتبار پایہ صحت احادیث کی روایتوں سے فروتر ہیں بصورت اختلاف احادیث کی روایات کو ہمیشہ ترجیح دی جائیگی۔‘‘

◉ علامہ شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) مزید فرماتے ہیں:

’’اسی بناء پر مجموعی حیثیت سے سیرت کا ذخیرہ کتب حدیث کا ہم پلہ نہیں۔ البتہ ان میں سے تحقیق وتنقید کے معیار پر جو اتر جائے وہ حجت اور استناد کے قابل ہے۔‘‘[۴]

سیرت کی کتابوں کی کم پائیگی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تحقیق اور تنقید کی ضرورت احادیث احکام کے ساتھ مخصوص کردی گئی ہے یعنی وہ روایتیں تنقید کی زیادہ محتاج ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔ باقی جو روایتیں سیرت اور فضائل وغیرہ سے متعلق ہیں ان میں احتیاط کی چنداں ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

فائدہ: علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) کی بیان کردہ اس تاریخی درایت کی تعریف سے یہ بات آپ سے آپ ثابت ہوجاتی ہے کہ ہمارے ہاں جس درایت کو تحقیق حدیث میں عقلی مدار باور کروایا جارہا ہے اس کا تعلق سراسر تاریخی واقعات سے ہے، نہ کہ حدیثی روایات سے۔ جن لوگوں نے تاریخ کے اس درایتی معیار کو حدیث رسول کا درایتی معیار قرار دیا ہے وہ علمی اعتبار سے سخت قسم کے اختلاط اور مغالطہ کا شکار ہیں۔ واضح رہے کہ مغالطہ یا اختلاطِ علم کی بیماری کا نام ہے جس کا علاج مختلف علوم میں استعمال ہونے والی اصطلاحات کے نکھار میں ہے۔ واضح رہے کہ سند سے قطع نظر نقدِ متن برائے متن صرف ان متون کی مجبوری ہے جن میں اسماء الرجال اور اسانید کا اہتمام نہ کیا گیا ہو۔ ورنہ نقد خبر کا اصل معیار یہی ہے کہ خبر لانے والے کی تحقیق کی جائے، جس سے از خود خبر کی صداقت وکذب معلوم ہوجائے گا اور تاریخی مرویات کی چونکہ سند نہیں ہوتی اسی لیے تحقیق واقعہ کا اسلوب یہاں اسنادی کے بجائے محض عقلی ہے۔

درایت تفسیری

تفسیر میں درایت کسی نص کی ظاہری مراد کا علم، واقفیت یا معرفت کو کہا جاتا ہے۔

حافظ عبداللہ روپڑی رحمہ اللہ (م۱۳۸۴ھ) لکھتے ہیں:

’’درایت تفسیری کلام کے ظاہری مطلب کو کہتے ہیں جس کو اہل لسان اپنے محاورہ میں بے تکلف سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ہم اپنی بول چال میں ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر اس کے کلام سے بے تکلف آگاہ ہوجاتے ہیں اور اس کا مطلب سمجھنے سے کوئی چیز حائل نہیں ہوتی۔ اگر بالفرض کسی موقع پر اشتراک لفظی یا کسی اور عارضہ کی وجہ سے لفظوں سے مطلب نہ سمجھا جائے تو قرائن وغیرہ متکلم کی مراد کو ظاہر کردیتے ہیں۔‘‘[۵]

حافظ صاحب رحمہ اللہ کے اس قول کی تائید تفسیر کے لغوی واصطلاحی مفہوم سے بھی ہوتی ہے۔

◉ امام راغب رحمہ اللہ (م۵۰۲ھ) اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

’’فسر اور سفر دو مختلف الفاظ ہیں لیکن جس طرح یہ لفظوں میں ایک دوسرے کے قریب ہیں اسی طرح معنی میں بھی قریب قریب ہیں یعنی ’’ظاہر کرنا‘‘ لیکن فسر معقول معنی کو ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے۔‘‘[۶]

◉ لسان العرب میں ہے:

’’فسر کے معنی ہیں اظہار وبیان۔ اس کا فعل باب ضرب و نصر دونوں سے آتا ہے اور تفسیر کا مفہوم بھی یہی ہے۔‘‘[۷]

◉ امام زرکشی رحمہ اللہ (م۷۹۴ھ) فرماتے ہیں:

’’تفسیر وہ علم ہے جس کی مدد سے نبی اکرمﷺ پر نازل شدہ قرآن کی مراد سمجھی جاتی ہے (اور اس کے احکام و مسائل اور اسرار و حکم سے بحث کی جاتی ہے)‘‘[۷۸]

◉ منہج الفرقان میں ہے:

’’تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں بشری استطاعت کی حد تک اس امر سے بحث کی جاتی ہے کہ الفاظ قرآنی سے اللہ کی مراد کیا ہے؟‘‘[۷۹]

◉ امام ماتریدی رحمہ اللہ (م۳۳۳ھ) فرماتے ہیں:

’’تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خداوند کریم نے یہی مفہوم مراد لیا ہے۔‘‘[۸۰]

مذکورہ بالا عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کی تفسیر یا کلام الٰہی کی مراد جسے درایت تفسیری کہا جاتا ہے اس میں قطعیت کا پایا جانا لازمی ہے اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب مراد الٰہی کے تعین میں منقولات پر اعتماد کیا جائے۔

مفسرین قرآن کی مراد کے لئے ایک دوسرا لفظ تاویل بھی استعمال کرتے ہیں: علمائے سلف کے ہاں تاویل سے دو معنی مراد لئے جاتے ہیں:

اوّل: کلام کے معنی و مفہوم کو واضح کرنا۔ اس صورت میں تاویل و تفسیر مترادف ہیں اور ان میں کوئی معنوی فرق نہیں۔ مشہور تابعی مجاہد رحمہ اللہ جب کہتے ہیں کہ ’علماء قرآن کی تاویل جانتے ہیں‘ تو ان کی مراد تاویل سے تفسیر ہی ہے۔

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ (م۳۱۰ھ) اپنی تفسیر میں اکثر یوں کہتے ہیں: ”القول فی تاویل قولہ تعالیٰ کذا و کذا“ یہاں وہ تاویل سے تفسیر ہی مراد لیتے ہیں۔

دوم: علمائے سلف کی رائے میں کسی کلام سے جو مفہوم و مراد مقصود ہے وہی تاویل ہے۔ چنانچہ اگر کلام کسی طلب یا خبر پر مشتمل ہے تو جو فعل مطلوب ہے یا جو خبر دی جا رہی ہے وہی اس کی تاویل ہے۔

متقدمین کے ہاں تاویل و تفسیر کے لفظ کو مترادف استعمال کیا گیا ہے۔ اس حوالے سے تاویل میں بھی تفسیر کی طرح قطعیت پائی جائے گی۔ کیونکہ کلام کی مراد جاننے میں تفسیر و تاویل برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ البتہ متاخرین میں سے بعض نے تفسیر سے مراد وہ تفسیری روایات لی ہیں جو نبی اکرمﷺ، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ سے منقول ہیں اور تاویل سے مراد، کلام الٰہی سے ’ثانوی معانی‘ کا استنباط ہے جسے درایت کہتے ہیں۔

◉ اس لئے سیوطی رحمہ اللہ (م۹۱۱ھ) نے الاتقان میں علماء کی رائے نقل کی ہے۔

’’تفسیر کا تعلق روایت کے ساتھ ہے جبکہ تاویل کا تعلق درایت کے ساتھ ہے۔‘‘[۸۱]

اس کا مطلب ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہے اس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعہ سے ان معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا بلکہ ان الفاظ کو خاص انہی معانی پر محمول کیا جائے جو ان کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں اور ان معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلات علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔[۸۲]

تفسیر کا انحصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے تفسیر میں منقولات پر اعتماد

کیا جاتا ہے اور تاویل کا دارومدار استنباط پر ہے۔

یہی وجہ کہ متاخرین مفسرین جنہوں نے اپنی تفسیروں میں تفسیر بالروایہ والدرایہ دونوں کو جمع کیا ہے انہوں نے وہاں تفسیر بالدرایہ سے مراد 'تاویل اور تفسیر بالرائے' ہی کو مراد لیا ہے۔ مثلاً امام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے اپنی شہرۂ آفاق تفسیر کا نام یوں تجویز فرمایا ہے: فتح القدیر فی فنّی الروایة والدرایة

بہر حال تفسیر کا انحصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے تفسیر میں منقولات پر اعتماد کیا جاتا ہے اور تاویل کا دارومدار استنباط پر ہے۔

- مشہور مفسر بغوی رحمہ اللہ (م ۵۱۰ھ) اور الکواشی رحمہ اللہ (م ۶۸۰ھ) کا قول ہے:

''تاویل سے مراد آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنا ہے جس کی اس میں گنجائش ہو۔ وہ مفہوم آیت کے سیاق وسباق سے ہم آہنگ ہو اور کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔ بخلاف ازیں کسی آیت کے شان نزول اور واقعہ متعلقہ کے ذکر و بیان کو تفسیر کہتے ہیں۔''[۸۳]

- ابوطالب ثعلبی رحمہ اللہ (م ۴۲۷ھ) نے تفسیر وتاویل کی وضاحت بڑے شاندار طریق سے کی ہے، فرماتے ہیں:

''تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مجازاً جیسے الصراط کی تفسیر 'طرق' کے ساتھ اور صیب کی تفسیر مطر (بارش) کے ساتھ کرنا اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ الاول سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں ''انجام کار کی طرف رجوع لانا'' لہٰذا تاویل حقیقتاً 'مراد' کی خبر دینا ہے۔ اور تفسیر 'دلیل مراد' کا بیان کرنا، کیونکہ لفظ مراد کو کشف (کھولنا) کرتا ہے اور کاشف (کھولنے والا) ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾[۸۴] اس کی تفسیر یہ ہے کہ مرصاد 'رصد' سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے: رصدته یعنی میں نے اس کی نگرانی کی اور تاک رکھی اور مرصاد 'رصد' سے مفعال کے وزن پر ہے اور اس آیت کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اس کے لئے تیار ومستعد رہنے میں غفلت برتنے کے برے انجام سے خوف دلایا ہے اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔''[۸۵]

علامہ ثعلبی رحمہ اللہ (م ۴۲۷ھ) نے یہاں پر تاویل کا معنی وہی بیان کیا ہے جو کہ متقدمین کے ہاں تفسیر کا معنی ہے یعنی کلام الٰہی کی مراد کا تعین کرنا اور جب تک قرآن کی مراد کا تعین نہ ہو تب تک اس سے حقیقی راہنمائی کا حصول ممکن نہیں۔

- علامہ حسین ذہبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''مذکورہ صدر اقوال میں سے جو قول اقرب إلی الصواب ہے وہ یہ ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت کے ساتھ ہوتا ہے جبکہ تاویل کا درایت کے ساتھ، کیونکہ تفسیر کشف واظہار کا نام ہے اور مراد ربانی کا اظہار جزم وثوق کے ساتھ اسی وقت ممکن ہے جب وہ رسول کریم ﷺ یا صحابہ سے منقول ہو جو نزول وحی کے چشم دید گواہ اور اس سے متعلقہ واقعات وحوادث سے بخوبی آگاہ وآشنا تھے۔ ان کے لئے یہ شرف کیا کم ہے کہ انہوں نے صحبت رسول سے بھرپور فائدہ اٹھایا اور مشکلات قرآن کے فہم وادراک میں آنحضور ﷺ سے استفادہ کیا۔''[۸۶]

عدل وقضاء میں درایت

جب ایک قاضی کے پاس کسی واقعہ یا حادثہ کے رونما ہونے کی خبر قضا کے لیے پہنچتی ہے تو وہ اس خبر کی تحقیق میں مختلف دلائل وشواہد پر انحصار کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ قاضی کو حتمی فیصلہ کرنے میں جو چیز ممد ومعاون ثابت ہوتی ہے وہ مختلف ذرائع سے وصول ہونے والے قرائن، علامات اور اشارات ہوتے ہیں، جن کی بنیاد پر ایک قاضی اپنے فہم وفراست اور ذوق وتجربہ کو بروئے کار لاکر کوئی اٹل فیصلہ

صادر کرتا ہے، لیکن یاد رہے کہ فیصلہ کا اصل مدار یہ ذوق و تجربہ، فہم و فراست اور قرائن و اشارات نہیں ہوتے بلکہ یہ محض معاون کی حیثیت سے واقعہ کی گہرائی تک پہنچنے میں قاضی کو آسانی فراہم کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ذوق و تجربہ حدیث کی صحت وضعف کے پہچان کے لئے ایک علامت تو ہوسکتا ہے[87] لیکن صرف 'اس' کو حدیث کی درایت کے لئے معیار ٹھہرانا اور اس پر انحصار کرتے ہوئے انسانی عقل و فراست کو بنیاد بنا کر محدثین رحمہم اللہ کی صدیوں کی محنت اور تحقیق کا انکار کرنا چنداں مناسب نہیں۔ کیونکہ نزاع و فیصلہ کی صورت میں اعتبار ہمیشہ بینۃ کا کیا جائے گا جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (جن کی درایت پر تمام امت متفق ہے) نے لعان والے واقعہ میں صاف فرمایا تھا:

«لو رجمت أحدا بغير بينة رجمت هذه»[88]

''اگر میں گواہوں کے بغیر کسی کو سنگسار کرتا تو اس عورت کو کرتا۔''

◉ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اس حدیث کو باب قول النبی لو کنت راجما بغیر بینة کے تحت درج کیا ہے۔

گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوق اور فہم و فراست کی حد کا تعین کر دیا ہے کہ یہ حقیقت تک پہنچنے کی ایک علامت تو ہے لیکن فیصلہ کی بنیاد اس پر نہ ہوگی، لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم قضا میں قاضی کی فہم و فراست اور عقل و بصیرت کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ یہ فہم و فراست اور عقل و بصیرت ایک خاص ملکہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی قاضی کو عطا ہوتا ہے اور دیگر قرائن و علامات سے اس نعمت کو مزید چار چاند لگ جاتے ہیں۔ اسی فہم و فراست کی بناء پر حضرت سلیمان علیہ السلام کی تعریف اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں بیان فرمائی ہے:

﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾[89]

''پس ہم نے فیصلہ (کرنے کا طریق) سلیمان کو سمجھا دیا اور ہم نے دونوں کو حکیم اور علم بخشا تھا۔''

قاضی کا قرائن و علامات کے ذریعے سے نفس واقعہ کو پہچان لینا اور اپنے فہم و فراست کو استعمال میں لاتے ہوئے کسی واقعہ ایک حتمی شکل بنا کر اس پر اپنا آخری فیصلہ صادر کر دینا علم قضا میں درایت قضائی کہلاتا ہے۔

◉ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اس کی وضاحت اعلام الموقعین میں اس طرح کی ہے۔

''فہم و فراست کی دو ہی قسمیں ہیں جن سے انسان مفتی اور حاکم بن کر حق فتویٰ اور سچا حکم دے سکتا ہے۔ ایک نفس واقعہ کو صحیح طور پر سمجھ لینا، حقیقت تک قرائن، علامات اور نشانات سے پہنچ جانا اور پورا واقعہ ذہن نشین کر لینا۔ دوسرے اس واقعہ کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول سے سمجھ لینا پھر ایک کو دوسرے سے ملا دینا۔ پس جو شخص پوری کوشش سے دماغ پاشی کرے اور اپنی طاقت بھر محنت سے جدوجہد کرے تو یقیناً اسے دو اجر ملتے ہیں ورنہ کم از کم ایک سے تو خالی نہیں۔''[90]

یعنی کہ قاضی کا قرائن و علامات و نشانات کے ذریعے نفس واقعہ کو پہچان لینا اور پھر کڑیاں جوڑ کر حقیقت تک پہنچ جانا عدل و قضا میں درایت کہلاتا ہے، کیونکہ عالم وہی ہے جو واقعہ کی اصلیت کو پالے پھر خدا، رسول کے حکم کو سمجھ کر اس پر جاری کرے۔

جیسے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا گواہ آپ کے کرتے کے پیچھے کے رخ سے پھٹے ہوئے ہونے سے آپ کی صداقت و براءت تک پہنچ گیا اور جیسے کہ سلیمان علیہ السلام نے یہ حکم دے کر، کہ چھری لاؤ میں اس بچے کے دو ٹکڑے کر کے ان دونوں دعوے دار ماؤں کے درمیان اسے تقسیم کر دوں، اصل ماں کو پہچان لیا اور جیسے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس عورت سے جو خط لے کر جا رہی تھی یہ فرما کر، یا تو وہ خط ہمارے حوالے کر دو ورنہ ہم تیرے کپڑے اتار کر تیری تلاشی لیں گے، خط کو حاصل کر لیا اور جیسے کہ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حکم سے ابوالحقیق کے ایک بیٹے کو سزا دی کہ وہ اس خزانے کو بتلا دے جسے انہوں نے چھپا دیا تھا اور کہا تھا کہ وہ مال سب خرچ ہو گیا۔ آپ نے فرمایا، مال بہت تھا اور کوئی اتنا زیادہ وقت نہیں گذرا، اس لئے تیری بات غلط ہے، آخر وہ خزانہ نکلوایا اور جیسے کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو جن پر چوری کا الزام تھا، سزا دی کہ ان سے چوری کا مال برآمد کرالیں اور اگر اس پر بھی نہ نکلے تو تہمت لگانے والوں کو سزا دی جائے، اور بتلا دیا کہ یہی حکم رسول اللہ ﷺ کا ہے۔

جو شخص شریعت کو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے فیصلوں کو بنظر تامل دیکھے گا وہ پالے گا کہ وہ فہم و درایت سے پر ہیں اور جو شخص ان کے طریقے کو چھوڑ دے گا وہ لوگوں کے حقوق کو ضائع کر کے، شریعت کی طرف منسوب کرتا رہے گا۔[۹۱]

◉ حافظ عبداللہ روپڑی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۴ھ) نے اپنی کتاب 'درایت تفسیری' میں اس بصیرت و فہم و فراست کو بھی درایت اجتہادی میں شامل کیا ہے جس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور اس کی حیثیت قطعی نہ ہوگی، کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے خلاف بڑی عدالتوں میں اپیل کی جاسکتی ہے۔

گذشتہ امثال و واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی کی بصیرت و تجربے کی بناء پر حقیقت تک رسائی تو آسان ہوتی ہے، لیکن فیصلہ کی بنیاد بینہ پر ہی ہوگی، کیونکہ یہ حق نہیں کہ واقعہ کے تمام ظاہر پہلوؤں اور گواہوں کو نظر انداز کر کے قاضی صرف اپنی فہم و فراست اور تجربے وذوق کی بنیاد پر فیصلہ سنا دے۔ اس طریقہ کار کو دنیا کی کسی عدالت نے آج تک قبول نہیں کیا، کجا کہ اسے حدیث مبارکہ کی صحت وضعف کا معیار ٹھہرا دیا جائے۔ جیسا کہ بیان الفوائد میں ہے:

''بعض دفعہ اللہ اپنے بعض بندوں کو نبی کے ارشادات کی بلاغت اور آپ کے کلام کے اسلوب کا ایسا ادراک عطا فرما دیتے ہیں کہ جس کے ذریعے وہ خبر رسول کو یقینی طور پر پہچان لیتے ہیں۔''[۹۲]

◉ مولانا تقی امینیؒ بھی حدیث کا درایتی معیار ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''حدیث میں روشنی اور تاریکی کی پہچان کے لئے فنی ذوق کی ضرورت ہے جس کے لئے درایت لازمی ہے اور دلیل میں علامہ بلقینی کی یہ عبارت پیش کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کی برسوں خدمت کر کے اس کی پسند و ناپسند سے واقفیت حاصل کرے۔ پھر کوئی اس کی پسندیدہ شے کے بارے میں کہہ دے کہ وہ اس کو ناپسند کرتا ہے تو سننے کے ساتھ ہی اس کو غلط قرار دے گا۔''[۹۳]

دیگر علوم میں درایت

جیسا کہ گذر چکا کہ لفظ درایت کوئی اصطلاح نہیں، بلکہ ہر علم میں یہ اس علم کے مناسب معنوں کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ البتہ متاخرین کے ہاں درایت کو بطور اصطلاح تحقیق حدیث کے لیے استعمال کیا گیا ہے، لیکن وہاں بھی یہ استعمال تحقیق حدیث کے مناسب معنوں میں ہی ہوئی ہے، نا کہ متاخرین کی وہاں مراد متن کی تحقیق بذریعہ عقل یا اجتہاد وغیرہ ہے۔ چنانچہ آج کل جو کتب نحو وصرف وغیرہ میں منظر عام پر آ رہی ہیں ان میں بھی لفظ درایت لغوی معانی میں استعمال کیا جا رہا ہے۔ مثلاً علم نحو کی مشہور کتاب هداية النحو کی معروف شرح درایت النحو کے عنوان سے عام دستیاب ہے۔

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) المفردات فی غریب القرآن :ص۲۰۹

(۲) صحیح البخاری، :۷۹

(۳) شاہ ولی اللہ دہلوی: حجۃ اللہ البالغۃ، نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب ، کراچی :۱/۴۰۸

(۴) لسان العرب :۵/۳۸۱

(۵) تدریب الراوی:ص۲

(۶) عجاج الخطیب، محمد: اصول الحدیث علومہ ومصطلحہ، دار الفکر، بیروت، ۱۹۸۹ ء :ص۷

(۷) تدریب الراوی :۱/۲۱

(۸) منہج النقد فی علوم الحدیث :ص۳۱

(۹) اُصول الحدیث علومہ و مصطلحہ :ص۷

(۱۰) منہج النقد فی علوم الحدیث :ص۳۱

(۱۱) حسین ذہبی، محمد: التفسیر والمفسرون، دار الکتب الحدیثہ، مصر ۱۹۷۶ء :۱/۴۸،۴۹

(۱۲) تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی :۱/۲۱

(۱۳) السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن ،سہیل اکیڈمی ، لاہور ، الطبعۃ الثالثۃ ۱۹۸۷ء :۲/۱۷۳

(۱۴) ابن تیمیۃ، احمد بن عبد الحلیم: مقدمہ فی اصول التفسیر ، المکتبہ العلمیۃ، لاہور :فصل ششم،ص۸

(۱۵) المختصر فی علم رجال الاثر:ص۸

(۱۶) المفردات فی غریب القرآن ، اردو ترجمہ از شیخ الحدیث مولانا عبدہ:ص۳۴۰

(۱۷) لسان العرب :۱۴/۲۵۴

(۱۸) لسان العرب :۱۴/۲۵۴

(۱۹) تاج ا لعروس :۱۹/۴۰۳

(۲۰) القاموس المحیط:۴/۳۲۹

(۲۱) تاج العروس:۱۰/۱۲۶

(۲۲) الجوہری ، إسماعیل بن حماد: الصحاح تاج اللغۃ وصحاح العربیۃ، تحقیق أحمد عبد الغفو ر

عطار، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية، ۱۹۷۹ء:۲۳۳۵/۶

(۲۳) ابراهيم انيس ورفاقه:المعجم الوسيط، طبع قاهره، الطبعة الثانية، ۱۹۷۲ء:ص۲۸۲

(۲۴) المعجم الوسيط:ص۲۸۲

(۲۵) كيرانوى ،مولانا وحيد ا لز مان :القاموس الجديد ،اردو ـعربى لغت، إداره اسلاميات ، لاهور، ۱۹۹۰ء :ص۷۴۲

(۲۶) تاج ا لعروس :۴۰۳/۱۹

(۲۷) المفردات فى غريب القرآن:ص۱۶۸

(۲۸) مترادفات القرآن :ص۳۸۰،۳۷۹

(۲۹) ا لجن:۲۵

(۳۰) القارعة:۱۰،۱۱

(۳۱) الطلاق:۱

(۳۲) طاش كبرى زاده، احمد بن مصطفى، مفتاح السعاده ومصباح السياده، دار الكتب العلمية ، بيروت، ۱۹۸۵ء:۱۱۳/۲

(۳۳) كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون :۱۲۳/۱

(۳۴) نواب صديق بن حسن خان القنوجى البخارى: ابجد العلوم، دارالكتب العلمية، بيروت، ۱۹۹۹ء :۲۵۶/۲

(۳۵) تدريب الراوى :۲۱/۱

(۳۶)الجزائرى الدمشقى، طاهر بن صالح احمد : توجيه النظر الى اصول الاثر، *بحوالہ حدیث کا درایتی معیار*: ص۱۶

(۳۷) شرح نخبة الفكر : ص

(۳۸) خطيب البغدادى، ابى بكر احمد بن على : الجامع لاخلاق الراوى وآداب السامع ، مكتبة المعارف، الرياض، ۱۹۸۳ء:۳/۱

(۳۹) خطبة المحقق على تدريب الراوى:۵/۱،۶

(۴۰)ابجد العلوم :۲۳۹/۲

(۴۱)تدريب الراوى:۲۱/۱

(۴۲) منهج النقد فى علوم الحديث:ص۳۳

(۴۳) تدريب الراوى:۲۲/۱

(۴۴) شبلی نعمان: سیرۃ النبی، مطبع معارف، طبع چھارم :۸۴/۱

(۴۵) تقی امینی، محمد، حدیث کا درایتی معیار، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ۱۹۸۶ء: ص۱۵

(۴۶) منھج النقد: ص۳۳

(۴۷) ترجمہ علوم الحدیث از رفیق چودھری: ص ۱۲۶، بحوالہ تدریب الراوی: ص۳،۴

(۴۸) صحیح البخاری: ۵۳۱۰

(۴۹) عبد الرؤف قادری دانا پوری: اصح السیر، نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب، کراچی، ۱۹۳۲ء: ص۲۲

(۵۰) أصح السیر: ص۲۳

(۵۱) عبد العزیز رحیم آبادی: حسن البیان، اھلحدیث اکادمی، لاھور، ۱۳۸۵ھ: ص۲۰

(۵۲) شبلی نعمانی: سیرۃ النعمان، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی: ص۱۶۱

(۵۳) حدیث کا درایتی معیار: ص۱۸۶، ۱۸۷

(۵۴) فتح القدیر: ۳۱۷/۱

(۵۵) قواعد فی علوم الحدیث: ص۴۹

(۵۶) سیرۃ النعمان: ص۱۶۸

(۵۷) غازی عزیر، ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت، فاروقی کتب خانہ، لاھور، سن ندارد: ص۴۶

(۵۸) ثناء اللہ امرتسری: اجتھاد و تقلید، اھلحدیث اکادمی، لاھور، ۱۹۶۸ء: ص۲۲

(۵۹) عبید اللہ بن مسعود: التوضیح والتلویح، مکتبہ اسلامیہ، کوئٹہ، ۱۹۷۶ء

(۶۰) ایضاً

(۶۱) أبجد العلوم: ص۴۳۶

(۶۲) محدث روپڑی، حافظ عبد اللہ: درایت تفسیری، مطبع اسٹیم پریس، امر تسر: ص۱۲

(۶۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۱، ۳۷، ۳۸، دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۸ھجری ـ ۱۹۹۸ء: ۳۷/۱، ۳۸

(۶۴) اللھب: ۴

(۶۵) الأحقاف: ۱۵

(۶۶) لقمان: ۱۴

(۶۷) البقرۃ: ۲۲۹

(۶۸) النصر:۱

(۶۹) جامع الترمذی :۲۹/۱

(۷۰) درایت تفسیری:ص۱۲،۱۳

(۷۱) عبد الحمید بن محمد: لطائف الاشارات،مطبع مصطفی البابی الحلبی، مصر، الطبعة الاخیرہ ۱۹۵۰ء:ص۸

(۷۲) سیرة النعمان:ص۱۹۰

(۷۳) ترجمان القرآن لاہور،دسمبر۱۹۵۸ء:ص۱۶۸،۱۶۹

(۷۴) سیرة النبی :۴۶/۱

(۷۵) درایت تفسیری ا:ص۱۳

(۷۶) المفردات فی غریب القرآن:ص۵۸۶

(۷۷) لسان العرب:۳۶۱/۲

(۷۸) الاتقان:۱۷۴/۲

(۷۹) ابو سلامة، محمد، منهج الفرقان، مطبع شبرا، ۱۹۳۸ء:۶/۲

(۸۰) الاتقان:۱۷۳/۲

(۸۱) ایضاً

(۸۲) ایضاً

(۸۳) البغوی،حسین بن مسعود: معالم التنزیل،دارالمعرفة، بیروت، الطبعة الاولیٰ ،۱٤۰٦ھ :۳۵/۱

(۸۴) الفجر:۱۴

(۸۵) الاتقان:۱۷۳/۲

(۸۶) التفسیر والمفسرون:۲۲/۱

(۸۷) مصطفیٰ السباعی نے بھی اس عبارت کو اپنی کتاب السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی میں باب علامات الوضع فی المتن میں درج کیا ہے۔

(۸۸) صحیح البخاری :۵۳۱۰

(۸۹) الانبیاء:۷۹

(۹۰)ابن قیم الجوزیة: اعلام الموقعین عن رب العالمین،تحقیق: عبد الرحمن الوکیل، دار الکتب الحدیثة،القاهرة :۹۴/۱

(۹۱) ایضاً: ۱/۹۵

(۹۲) مجیب اللہ گونڈوی: بیان الفوائد فی حل شرح العقائد، ایچ ایم سعید کمپنی ، کراچی ، ۱۹۹۲ء: ص ۸۲

(۹۳) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۹۰

باب دوم

اِسناد ومتن کی تحقیق کا طریقہ کار
محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصولوں کی روشنی میں

فصل اوّل

اِسنادِ حدیث کی تحقیق کے محدثانہ اُصول

- راوی کا کردار (عدالت)
- راوی کی صلاحیت (ضبط)
- اتصال سند
- سند کا علت وشذوذ سے خالی ہونا

اِسناد حدیث کی تحقیق کے اُصول

اِبتدائیہ

تحقیق سند کا آغاز ابتدائے اسلام سے ہی ہو گیا تھا۔ بطورِ خاص اس امر نے اس وقت شدت اختیار کی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت ہوئی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مسندِ خلافت پر متمکن ہوئے۔ خلافتِ عثمانیہ میں عبد اللہ بن سبا یہودی کا ظہور ہوا جس کا فتنہ بالآخر شہادتِ عثمان رضی اللہ عنہ پر منتج ہوا۔ یہی وہ پہلا شخص ہے جس نے دین و مذہب کے نام پر جھوٹے افکار ونظریات پیش کیے اور درپردہ اسلام کو مٹانے تحریک چلائی، حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں سب سے پہلے اسی نے جھوٹ بولا، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے اِمام شعبی رحمہ اللہ (م۱۰۳ھ) کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔[1] اس کے بعد لوگ انتشار وافتراق کا شکار ہو گئے۔ لوگوں کی ایک جماعت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ اور ایک جماعت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مل گئی۔ مسلمانوں کی باہمی جنگیں ہوئیں اور اتحادِ امت ہمیشہ کے لیے پارہ پارہ ہو گیا۔ اس فتنہ کا بنیادی سبب لوگوں کے متعارض سیاسی ومذہبی افکار ونظریات میں تعصب تھا اور پھر اسی تعصب کی بنا پر حدیثِ رسول میں کذب بیانی کا آغاز ہوا۔

جب اہل علم اور محدثین رحمہم اللہ نے یہ صورتحال دیکھی تو حدیث بیان کرنے والے راویوں کی تحقیق وتفتیش شروع کر دی اور روایات کی اِسناد کے بارے میں پوچھنا شروع کر دیا۔

- اِمام ابن سیرین رحمہ اللہ (م۱۱۰ھ) فرماتے ہیں:

لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم ، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[2]

’’وہ (وقوعِ فتنہ سے قبل) اِسناد کے متعلق سوال نہیں کرتے تھے لیکن جب فتنہ واقع ہو گیا تو انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اپنے آدمیوں کے نام ذکر کرو۔ پھر اہل سنت کو دیکھا جاتا اور ان کی حدیث قبول کر لی جاتی اور اہل بدعت کو دیکھا جاتا اور ان کی حدیث قبول نہ کی جاتی۔‘‘

- اِمام ابن سیرین رحمہ اللہ (م۱۱۰ھ) کا یہ قول اِمام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م۳۲۷ھ) نے بھی نقل فرمایا ہے۔[3]
- اِمام ابن سیرین رحمہ اللہ (م۱۱۰ھ) کا ہی ایک دوسرا قول اِمام ذہبی رحمہ اللہ (م۷۴۸ھ) نے یوں نقل فرمایا ہے:

لم يكونوا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت نظروا من كان من أهل السنة أخذوا حديثه ومن كان من أهل البدعة تركوا حديثه[4]

’’وہ (پہلے) اِسناد کے متعلق سوال نہیں کرتے تھے حتی کہ فتنہ واقع ہوا۔ جب فتنہ واقع ہوا تو انہوں نے دیکھنا شروع کیا کہ کون اہل سنت میں سے ہے اور کون اہل بدعت میں سے؟ پھر وہ اہل سنت کی حدیث قبول کر لیتے اور اہل بدعت کی حدیث چھوڑ دیتے۔‘‘

- اِمام ابن سیرین رحمہ اللہ (م۱۱۰ھ) کا ایک اور معروف قول یہ ہے:

إن هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم[5]

’’بلاشبہ یہ علم (حدیث) دین ہے اس لیے تم دیکھا کرو کہ اپنا دین کس سے لے رہے ہو۔‘‘

◉ ربیع بن خیثم رحمہ اللہ (م۶۴ھ) نے ایک روایت بیان کی کہ جو شخص یہ کلمات لا اله الا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، يحيى ويميت ، وهو على كل شيء قدير ادا کرتا ہے اس کے لیے فلاں فلاں اجر ہے تو اِمام شعبی رحمہ اللہ (م۱۰۳ھ) نے ان پوچھا کہ تمہیں یہ حدیث کس نے بیان کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ عمرو بن میمون (م۷۵ھ) نے۔ انہوں نے پھر پوچھا کہ عمرو رحمہ اللہ (م۷۵ھ) کو یہ حدیث کس نے بیان کی؟ تو ربیع رحمہ اللہ (م۶۴ھ) نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے۔[6]

* رواۃِ سند کی تحقیق کا سلسلہ یونہی جاری رہا حتی کہ ایک وقت ایسا آیا کہ سند کے متعلق سوال ضروری ہو گیا، اس کے بغیر کوئی چارہ نہ رہا اور اس میں بالکل بھی غفلت نہ کی جاتی۔

◉ عتبہ بن حکیم رحمہ اللہ (م۱۴۷ھ) بیان کرتے ہیں کہ وہ اسحق بن ابی فروہ رحمہ اللہ (م۱۴۴ھ) کے پاس تھے اور ان کے پاس اِمام زہری رحمہ اللہ (م۱۲۵ھ) بھی موجود تھے۔ ابن ابی فروہ رحمہ اللہ (م۱۴۴ھ) نے بیان کرنا شروع کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہے۔ اس پر اِمام زہری رحمہ اللہ (م۱۲۵ھ) نے فوراً انہیں کہا:

قاتلك الله يا ابن أبى فروة ما أجرأك على الله ، ما تسند حديثك [7]

''اے ابن ابی فروہ! اللہ تمہیں تباہ کرے! تم نے اللہ پر کتنی جرأت کی کہ تم اپنی حدیث کی سند بیان نہیں کرتے۔''

◉ اِمام ابن ابی الزناد رحمہ اللہ (م۱۷۴ھ) نے فرمایا ہے کہ مجھے ہشام بن عروہ رحمہ اللہ (م۱۴۴ھ) نے کہا:

إذا حدثت بحديث ، أنت منه فى ثبت ، فخالفك انسان ، فقل: من حدثك هذا ؟ فانى حدثت بحديث ، فخالفنى فيه رجل ، فقلت : هذا حدثنى به ابى فأنت من حدثك ؟ فجف [8]

''جب تم کوئی حدیث بیان کرو، تمہیں اس کے متعلق پورا وثوق حاصل ہو، پھر کوئی انسان تمہاری مخالفت کرے تو اس سے پوچھو کہ تمہیں یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ چنانچہ میں نے ایک حدیث بیان کی، پھر اس کے متعلق ایک آدمی نے میری مخالفت کی تو میں نے کہا کہ یہ حدیث تو مجھے میرے باپ نے بیان کی ہے تمہیں یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ تو وہ خشک ہو گیا۔''

* اس طرح اہل علم کی نگاہوں میں سند کی اہمیت بڑھتی گئی اور اسے حدیث کا اہم ترین رکن اور دین کا حصہ قرار دے دیا گیا۔

◉ چنانچہ اِمام عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م۱۸۱ھ) کا یہ قول معروف ہے:

الإسناد من الدين ، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء [9]

''اِسناد دین کا حصہ ہیں، اگر اِسناد نہ ہوتیں تو کوئی جو چاہتا کہتا پھرتا۔''

◉ اسی طرح اِمام عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م۱۸۱ھ) نے یہ بھی فرمایا ہے:

بيننا وبين القوم القوائم يعنى الإسناد [10]

''ہمارے درمیان اور لوگوں کے درمیان (مضبوط) بنیادیں ہیں (یعنی اِسناد ہیں)۔''

◉ اِمام موصوف رحمہ اللہ کا ایک قول یہ بھی ہے:

مثل الذى يطلب أمر دينه بلا اِسناد كمثل الذى يرتقى السطح بلا سلم [11]

''جو دین کی کوئی بات بلاسند حاصل کرتا ہے اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی بغیر سیڑھیوں کے چھت پر چڑھنا چاہتا ہو۔''

◉ اِمام سفیان ثوری رحمہ اللہ (م۱۶۱ھ) نے فرمایا ہے:

الإسناد سلاح المومن فإذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل ؟ [12]

''اِسناد مومن کا ہتھیار ہے، اگر اس کے پاس ہتھیار ہی نہ ہو تو وہ کس چیز سے جنگ کرے گا؟''

◉ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) نے فرمایا ہے:

مثل الذى يطلب الحديث بلا إسناد كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى وهو لا يدرى

''بلاسند حدیث طلب کرنے والے کی مثال رات کو لکڑیاں چننے والے اس شخص کی طرح ہے جو لکڑیوں کی گٹھری اٹھاتا ہے لیکن نہیں جانتا کہ اس میں ایک سانپ بھی چھپا ہوا ہے۔'' [13]

◉ اِمام شعبہ رحمہ اللہ (م۱۶۰ھ) کا قول ہے:

كل حديث ليس فيه أنا وحدثنا فهو خل وبقل [14]

''ہر وہ حدیث جس میں انا اور حدثنا نہیں وہ سرکہ اور سبزی کی مانند ہے۔''

◉ اِمام موصوف رحمہ اللہ کا ایک دوسرا قول یوں ہے:

كل حديث ليس فيه حدثنا وأخبرنا مثل الرجل بالفلاة معه البعير ليس له خطام [15]

''ہر وہ حدیث جس میں حدثنا اور اخبرنا نہ ہو ایسے شخص کی طرح ہے جس کے پاس کسی چٹیل میدان میں بغیر لگام کے اونٹ ہو۔''

◉ اِمام زہری رحمہ اللہ (م۱۲۵ھ) سند کے متعلق فرماتے ہیں:

لا يصلح أن يرقى السطح الا بدرجة [16]

''بغیر سیڑھی کے چھت پر چڑھنا ممکن نہیں۔''

* یوں مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ ائمہ نقاد کے اذہان میں یہ بات راسخ ہوگئی کہ سند روایتِ حدیث کا ایک ایسا لازمی جز ہے جسے اس سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور پھر وہ مختلف اَسالیب سے تحقیقِ سند میں محو ہو گئے۔ سند کی اسی اہمیت کے پیش نظر صحیح سنتِ نبوی کے حصول، اَسانید کی تحقیق اور علوِ سند کی طلب میں ائمہ محدثین رحمہم اللہ نے طویل اسفار بھی کیے، حتی کہ بعض اوقات تو صرف ایک حدیث کی سند کی خاطر مہینوں کے پرمشقت سفر طے کیے۔ یہ سلسلہ بھی عہد صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ہی جاری وساری ہے۔ چنانچہ ائمہ نے اس عنوان سے اپنی کتابوں میں مستقل ابواب قائم کیے ہیں اور ان میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اسفارِ علمیہ کا تذکرہ کیا ہے۔

◉ اِمام بخاری رحمہ اللہ (م۲۵۶ھ) نے اس بارے میں اپنی الجامع الصحیح میں دو عنوان قائم کیے ہیں:

① باب الخروج فی طلب العلم

② باب الرحلة فی المسئلة النازلة

◉ اِمام دارمی رحمہ اللہ (م۲۵۵ھ) نے اپنی سنن میں ایک باب یوں قائم کیا ہے:

باب الرحلة فی طلب العلم والعناء فيه

◉ علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تصنیف فرمایا ہے جس کا نام الرحلة فی طلب العلم ہے۔

اس ضمن میں چند واقعات واقوال حسب ذیل ہیں:

◉ اِمام بخاری رحمہ اللہ (م۲۵۶ھ) نے ترجمة الباب میں ذکر فرمایا ہے:

ورحل جابر بن عبد الله مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحد [17]

''حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث حاصل کرنے کے لیے ایک ماہ کا سفر کیا۔''

اس واقعہ کی تفصیل فتح الباری میں یوں مذکور ہے:

''حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ مجھے ایک صحابی کے متعلق یہ اطلاع ملی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث سنی ہے۔ میں نے فوراً اونٹ خریدا، اس پر کجاوہ کسا اور اس صحابی کی طرف ایک ماہ کا سفر طے کرکے ملک شام پہنچا۔ یہ صحابی عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ تھے۔ میں نے ان کے دربان سے کہا کہ جا کر کہو کہ دروازہ پر جابر کھڑا ہے۔ انہوں نے سنتے ہی پوچھا کہ کون ابن عبداللہ؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو وہ فوراً باہر آئے اور گلے ملے۔ میں نے کہا مجھے ایک حدیث کے متعلق اطلاع ملی تھی کہ آپ نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ مجھے یہ خدشہ لاحق ہوا کہ کہیں میں مر جاؤں اور اس حدیث کے علم سے محروم ہی رہوں۔ یہ سن کر حضرت عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ نے وہ حدیث ان کے سامنے بیان کر دی۔'' [18]

- حضرت عبداللہ بن بریدہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

''ایک صحابی سفر کر کے حضرت فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ کے پاس مصر پہنچے، اس وقت وہ اپنی اونٹنی کو چارہ کھلا رہے تھے۔ وہ ان کو دیکھتے ہی پکار اٹھے، مرحبا! اس صحابی نے حضرت فضالہ رضی اللہ عنہ سے کہا، میں آپ کی زیارت کے لیے نہیں آیا ہوں، بلکہ میں تو اس غرض سے آیا ہوں کہ میں نے اور آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث سنی تھی، مجھے امید ہے کہ وہ آپ کے علم میں ہی ہوگی۔ فضالہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ وہ کون سی حدیث ہے؟ اس صحابی نے بیان کیا کہ جس میں یہ اور یہ ہے الخ۔'' [19]

- حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے متعلق بھی مروی ہے کہ انہوں نے ایک حدیث سننے کے لیے مصر تک طویل سفر کیا۔ [20]

- عبیداللہ بن عدی رحمہ اللہ (م ۹۰ ھ) بیان کرتے ہیں:

''مجھے ایک حدیث کے متعلق پتہ چلا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہے اور ساتھ ہی یہ خدشہ بھی لاحق ہوا کہ اگر ان کا انتقال ہو گیا تو پھر وہ حدیث مجھے کسی اور سے نہیں ملے گی تو میں فوراً سفر پر روانہ ہوا اور ان کے پاس عراق جا پہنچا۔'' [21]

- کثیر بن قیس رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص مدینہ سے دمشق صرف اس لیے آیا کہ حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث سنے اور پھر حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ نے اس کے سامنے وہ حدیث بیان کر دی۔ [22]

- بسر بن عبید رحمہ اللہ (م ۱۰۰ ھ) بیان کرتے ہیں کہ میں صرف ایک حدیث کی خاطر شہر شہر کا سفر کیا کرتا تھا۔ [23]

- ابوالعالیہ رحمہ اللہ (م ۹۳ ھ) کا قول ہے:

''ہم بصرہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایات سنتے تھے مگر جب تک مدینہ جا کر خود ان کی زبان سے نہ سن لیتے راضی نہ ہوتے۔'' [24]

- سعید بن مسیّب رحمہ اللہ (م ۹۴ ھ) فرمایا کرتے تھے:

إني كنت لأسافر مسيرة الأيام والليالي في طلب الحديث الواحد [25]

''میں ایک حدیث کے لیے کئی کئی دنوں اور راتوں کا سفر کیا کرتا تھا۔''

- علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ ھ) نے فرمایا ہے:

وقد رحل خلق من العلماء قديما وحديثا إلى الاقطار البعيدة طلبا للعلم [26]

''قدیم وجدید علماء کی ایک بڑی جماعت نے علوِ سند کی طلب میں دور دراز علاقوں کا سفر کیا ہے۔''

- اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ ھ) نے فرمایا ہے:

ولم يزل السلف والخلف من الائمة يعتنون بالرحلة [27]

''ائمہ سلف وخلف ہمیشہ (طلب حدیث کے لیے) اسفار کا اہتمام کرتے رہے ہیں۔''

مذکورہ بالا واقعات اور اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ حدیث کے لیے اِسناد وہی حیثیت اختیار کر گئی جو کسی بھی عمارت کے لیے اس کی بنیاد کی ہوتی ہے اور یہ بات معروف ہوگئی کہ جیسے بنیاد کے بغیر عمارت کا اور روح کے بغیر بدن کا قیام ناممکن ہے اسی طرح سند کے بغیر حدیث کا تصور بھی ناممکن ہے ۔ یوں حدیث دو حصوں کا نام بن گئی، سند اور متن ۔ ایک متن جتنی سندوں سے مروی ہوتا محدثین رحمہم اللہ اسے اتنی ہی احادیث قرار دیتے لیکن اگر کسی متن کی ایک سند بھی نہ ہوتی تو اسے کچھ حیثیت نہ دیتے ۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا فتنے بڑھتے گئے، باطل عقائد ونظریات جنم لینے لگے، اپنے اپنے افکار کی تائید وتقویت میں روایات گھڑی جانے لگیں تو محدثین رحمہم اللہ کی تحقیق میں بھی مزید شدت آتی گئی اور وہ نقدِ حدیث کے کڑے سے کڑے اصول مقرر کرتے گئے ۔

نقدِ سند کے حوالے سے محدثین رحمہم اللہ نے بنیادی طور پر تین چیزوں کا لحاظ رکھا ہے:

① راوی کا کردار (عدالت) ② راوی کی صلاحیت (ضبط) ③ اتصالِ سند

ان اصولوں کا بیان آئندہ اَوراق میں بالاختصار پیش کیا جائے گا۔لیکن اس سے پہلے یہ بات ذکر کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سند کا یہ اہتمام جو ائمہ سلف وخلف رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ نے کیا ہے صرف اس امت کا ہی خاصہ ہے، یہ نعمت کسی دوسری قوم کو حاصل نہیں ۔ چنانچہ حافظ ابن الصّلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) نے اِسناد کے بارے میں فرمایا ہے کہ

أصل الاسناد أولا خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأمة [28]

''اِسناد کا اہتمام صرف اس امت کے خصائص میں سے ایک خصوصیت ہے۔''

- اِمام ابوحاتم رازی رحمہ اللہ (م ۳۲۷ ھ) نے فرمایا ہے:

لم يكن فى أمة من الامم منذ خلق الله آدم أمناء يحفظون آثار نبيهم إلا فى هذه الأمة [29]

''جب سے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا ہے اس وقت سے آج تک کسی بھی امت نے اپنے نبیوں کے آثار کی حفاظت نہیں کی سوائے اس امت کے۔''

- اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کا قول ہے:

نقل الثقة كذلك يبلغ الى النبى ﷺ خص الله به المسلمين دون سائر أهل الملل كلها [30]

''ثقہ راوی کا ثقہ راوی سے (کوئی بات) نقل کرنا حتی کہ وہ نبی کریم ﷺ تک پہنچ جائے، یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے تمام ملتوں میں صرف مسلمانوں کو ہی عطا فرمائی ہے۔''

- اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ ھ) نے نقل فرمایا ہے:

الإسناد خصيصة لهذه الأمة [31]

''اِسناد صرف اس امت کی خصوصیت ہے۔''

- شیخ الاسلام اِمام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ ھ) نے فرمایا ہے:

الإسناد من خصائص هذه الأمة ومن خصائص الإسلام ثم هو فى الإسلام من خصائص أهل السنة [32]

''اِسناد اس امت کی ایک خصوصیت ہے، یہ (پہلے) اسلام کی خصوصیت ہے اور پھر اسلام میں اہل السنۃ کی خصوصیت ہے۔''

◉ ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

علم الإسناد مما خص الله به أمة محمد ﷺ وجعله سلما إلى الدراية فأهل الكتاب لا إسناد لهم [۳۳]

''اِسناد وروایت کا علم ایسی خصوصیت ہے جو اللہ تعالیٰ نے صرف امتِ محمد ﷺ کو عنایت فرمائی ہے، اسے درایت کے لیے سیڑھی بنایا ہے اور اہل کتاب کے پاس کوئی اِسناد نہیں۔''

اِسناد حدیث کی تحقیق کے اصولوں کو ہم چار مباحث کے تحت بیان کریں گے:

◉ راوی کا کردار (عدالت) ◉ راوی کی صلاحیت (ضبط)

◉ اتصال سند ◉ سند کا علت وشذوذ سے خالی ہونا

بحث اول: راوی کا کردار (عدالت)

کسی بھی حدیث کے صحیح ہونے کے لیے محدثین رحمہم اللہ کی مقرر کردہ اساسی شرائط میں سے ایک عدالت اور دوسری ضبط ہے۔ متقدم محدثین رحمہم اللہ نے ان شرائط کی طرف اشارہ تو کیا تھا مگر ان کے نام متعین نہیں کیے تھے، جیسا کہ

◉ اِمام شعبہ بن حجاج رحمہ اللہ (م ۱۶۰ھ) سے جب دریافت کیا گیا کہ کس شخص کی روایت کو ترک کر دینا چاہیے، تو انہوں نے فرمایا:

① جب کوئی معروف لوگوں سے ایسی حدیث بیان کرے جسے معروف لوگ نہ جانتے ہوں تو اس کی حدیث ترک کر دی جائے۔

② جس پر حدیث کے بارے میں کوئی تہمت لگی ہو اس کی حدیث ترک کر دی جائے۔

③ جب کوئی بکثرت غلطیاں کرے تو اس کی حدیث ترک کر دی جائے۔

④ جب کوئی ایسی حدیث روایت کرے جس کے غلط ہونے پر اتفاق ہو تو اس کی روایت ترک کر دی جائے۔

ان کے علاوہ جو لوگ ہوں ان کی روایت قبول کر لینی چاہیے۔'' [۳۴]

◉ اِمام ابن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے فرمایا کہ تین آدمیوں سے حدیث نہ لی جائے:

① جس پر جھوٹ کی تہمت ہو۔

② ایسا بدعتی جو اپنی بدعت کی طرف دعوت دے۔

③ ایسا شخص جس پر وہم اور غلطی غالب ہو۔'' [۳۵]

◉ اِمام ابن مبارک رحمہ اللہ (م ۱۸۱ھ) نے فرمایا کہ چار آدمیوں سے حدیث نقل نہ کی جائے:

① بہت زیادہ غلطیاں کرنے والا جو رجوع نہ کرے۔

② بہت زیادہ جھوٹ بولنے والا۔

③ بدعتی جو اپنی بدعت کی طرف بلائے۔

④ ایسا شخص جو حدیث حفظ نہ کرے مگر اپنے حافظے سے حدیث بیان کرے۔'' [۳۶]

◉ اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے فرمایا کہ چار طرح کے آدمیوں سے علم (حدیث) حاصل کرنا جائز نہیں:

① بیوقوف، جس کی بے وقوفی ظاہر ہو خواہ وہ بہت زیادہ روایت کرنے والا ہی ہو۔

② جھوٹا، جو عام گفتگو میں جھوٹ بولتا ہو، اگر چہ اس پر حدیثِ نبوی میں جھوٹ بولنے کا اتہام نہ بھی ہو۔
③ بدعتی، جو لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف بلائے۔
④ ایسا شیخ جو بڑا فضل والا اور عبادت گزار ہو مگر جو حدیث بیان کر رہا ہے اسے نہ جانتا ہو۔'' [۳۷]

◉ اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) سے دریافت کیا گیا کہ کس شخص سے حدیث نقل کی جائے تو انہوں نے فرمایا:
''سب سے نقل کی جائے سوائے تین قسم کے لوگوں کے:
① بدعتی جو اپنی بدعت کی طرف دعوت دے۔
② بہت زیادہ جھوٹ بولنے والا۔
③ ایسا شخص جو حدیث کے معاملے میں غلطیاں کرے، پھر جب اسے اس کی غلطی بتائی جائے تو تسلیم نہ کرے۔'' [۳۸]

◉ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے فرمایا:
''جس کی غلطیاں بہت زیادہ ہوں اس کی حدیث قبول نہ کی جائے۔'' [۳۹]

اس قسم کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ متقدم محدثین رحمہم اللہ نے ان شروط کا ذکر تو کیا تھا مگر انہیں کوئی خاص نام نہیں دیا تھا۔ پھر متاخر محدثین رحمہم اللہ کے سامنے یہ تمام اقوال موجود تھے۔ انہوں نے ان میں غور وفکر کر کے دو لفظوں میں ان کا خلاصہ پیش کر دیا: ایک عدالت اور دوسرا ضبط۔ ان شرائط کا بیان آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیے۔

عدالت کا معنی ومفہوم

لغوی مفہوم

✳ لفظِ عدالت 'عدل' سے ماخوذ ہے اور عدل کا معنی ہے 'انصاف' اور یہ ظلم وجور کی ضد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ [۴۰] قرآن میں بھی یہ لفظ ان معنوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ اعْدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [۴۱]
''انصاف کرو، یہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔''

❁ عدل کا ایک معنی فدیہ بھی ہے۔ [۴۲] جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:
﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ ﴾ [۴۳]
''اور اس سے کوئی فدیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔''

❁ عدل کا ایک معنی مساوات، مثل اور نظیر بھی ہے۔ [۴۴] قرآن میں ہے کہ
﴿ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ ﴾ [۴۵]
''اور وہ اپنے رب کے ساتھ شریک ٹھہراتے ہیں۔''

یعنی دوسروں کو اپنے رب کے برابر قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے اِمام زین الدین رازی رحمہ اللہ (م ۷۷۷ھ) نے فرمایا ہے:
العادل المشرك الذي يعدل بربه [۴۶]
''عادل وہ مشرک ہے جو (دوسروں کو) اپنے رب کے برابر قرار دیتا ہے۔''

❁ عدل ایسے شخص کو بھی کہا جاتا ہے جس کی بات اور حکم پسندیدہ ہو۔ [۴۷] قرآن میں ہے کہ

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[48]

''اور اپنے میں سے دو عادل شخص گواہ مقرر کرلو۔''

اس آیت میں موجود لفظِ عدل کی تفسیر خود اللہ تعالیٰ نے دوسرے مقام پر ان لفظوں میں فرمائی ہے:

﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾[49]

''ایسے گواہ جنہیں تم پسند کرتے ہو۔''

لفظِ عدل کو اس معنی میں حضرت عمر بن خطابؓ نے بھی استعمال فرمایا تھا۔ انہوں نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ سے کہا تھا کہ

أنت عندنا العدل الرضا فماذا سمعت ؟[50]

'' آپ ہمارے نزدیک پسندیدہ عادل شخص ہیں (فرمایئے) آپ نے کیا سنا ہے؟''

اصطلاحی مفہوم

اصطلاحِ محدثین رحمہم اللہ میں عدالت کا مفہوم یہ ہے کہ راوی مسلمان ،بالغ اور عاقل ہو، اسبابِ فسق سے محفوظ ، اسلامی آداب واخلاق کا پابند اور ان کے برخلاف اُمور سے اجتناب کرنے والا ہو۔[51]

- خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے عدالت کی تعریف یوں فرمائی ہے:

من عرف بأداء فرائضه ولزوم ما أمر به، وتوقي ما نهى عنه ، وتجنب الفواحش المسقطة وتحري الحق والواجب في أفعاله ومعاملته والتوقي في لفظه بما يثلم الدين والمروة فمن كانت هذه حاله فهو الموصوف بأنه عدل في دينه ومعروف بالصدق في حديثه[52]

''(عادل راوی وہ ہے) جو فرائض واوامر کی تعمیل کرنے والا ہو، ممنوع اُمور اور فواحش سے بچنے والا ہو، اپنے افعال ومعاملات میں طالبِ حق ہو اور غیر شرعی وغیر اخلاقی کاموں سے اجتناب کرنے والا ہو، جس شخص میں یہ اوصاف موجود ہوں وہ مستحق ہے کہ اسے دین میں عادل اور روایتِ حدیث میں صادق قرار دیا جائے۔''

- اِمام صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے بھی اس سے ملتی جلتی ہی عدالت کی تعریف بیان فرمائی ہے۔[53]
- حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

والمراد بالعدل:من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروئة، والمراد بالتقوى:اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة[54]

''عادل شخص وہ ہے جس میں ایسی قوت موجود ہو جو اسے تقویٰ واخلاقیات اپنانے پر آمادہ کرے اور تقویٰ سے مراد شرک، فسق اور بدعت جیسے برے اعمال سے اجتناب ہے۔''

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کی نظر میں عدالتِ راوی سے مراد یہ ہے کہ راوی کو دینی اُمور میں استقامتِ تامہ حاصل ہو اور وہ اسبابِ فسق اور غیر اخلاقی اُمور سے مکمل طور پر بچنے والا ہو۔

* یہاں یہ بات واضح رہے کہ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ عادل راوی سے کبھی بھی کوئی غلطی نہ ہوئی ہو یا اس سے کوئی معمولی گناہ بھی سرزد نہ ہوا ہو، کیونکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ۔ بلاشبہ ساری اولادِ آدم خطا کار ہے لیکن ان خطا کاروں میں بہترین شخص وہ ہے جو فوراً توبہ کرلے۔[55] لہٰذا وہ راوی عادل ہی ہو گا جس میں معمولی غلطیاں موجود ہوں، کبھی گناہ ہو جائے تو وہ فوراً توبہ کرلے، کسی گناہ پر اصرار

نہ کرے اور لوگوں میں اس کی اچھی شہرت غالب ہو۔ یہ وضاحت خود ائمہ محدثین رحمہم اللہ نے بھی فرما دی تھی۔

- خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) نے سعید بن مسیّب رحمہ اللہ (م۹۴ھ) کا یہ قول نقل فرمایا ہے:

ليس من شريف ولا عالم ولا ذي سلطان إلا وفيه عيب لا بد ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه، من كان فضله أكثر من نقصه [۵۶]

’’کوئی شریف شخص ہو، عالم دین ہو یا سلطنت پر فائز ہو اس میں کوئی نہ کوئی عیب ضرور ہوتا ہے مگر (مقصود یہ ہے کہ) لوگوں میں ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے عیوب ذکر نہیں کیے جاتے اور ان کا فضل ان کے نقص سے زیادہ ہوتا ہے۔‘‘

- اسی طرح اِمام ابن الوزیر رحمہ اللہ (م۸۴۰ھ) نے اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کا یہ قول نقل فرمایا ہے:

لو كان العدل من لا ذنب له لم نجد عدلا، ولوكان كل مذنب عدلا لم نجد مجروحا، ولكن العدل من اجتنب الكبائر وكانت محاسنه أكثر من مساوئه [۵۷]

’’اگر عادل شخص وہ ہو جس کا کوئی گناہ نہ ہو تو ہم ایسے کسی عادل شخص کو نہیں پاتے اور اگر ہر گناہگار شخص عادل ہو تو ہم کسی مجروح کو نہیں پاتے، تاہم عادل وہ ہے جو کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنے والا ہو اور اس کی اچھائیاں اس کی برائیوں سے زیادہ ہوں۔‘‘

* عدالت کا ایک دوسرا مفہوم بھی کچھ لوگوں نے بیان کیا ہے کہ ’’عدالت صرف ظاہری طور پر اظہارِ اسلام اور غیر شرعی اُمور سے اجتناب کا نام ہے، لہٰذا ہر مجہول مسلمان بھی عادل قرار پائے گا۔‘‘ جیسا کہ اِمام ابن اثیر جزری رحمہ اللہ (م۶۰۶ھ) نے ایک قوم کے حوالے سے اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) نے اہل عراق کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔[۵۸]

ان لوگوں نے اپنے اس موقف کی تائید میں ایک دلیل یہ پیش کی ہے:

عن ابن عباس رضی الله عنه قال:« أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فقال إني رأيت الهلال فقال: أ تشهد أن لا إله إلا الله؟ قال نعم ‘ قال أ تشهد أن محمدا رسول الله؟ قال نعم ‘ قال: فأذن فی الناس يا بلال! أن يصوموا غدا »[۵۹]

’’حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے کہ ایک دیہاتی نے رسول اللہ ﷺ سے آ کر کہا کہ میں نے رمضان کا چاند دیکھ لیا ہے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تو شہادت دیتا ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود برحق نہیں؟ اس نے کہا ’’ہاں‘‘۔ پھر آپ ﷺ نے دریافت کیا ’کیا تو شہادت دیتا ہے کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ تو اس نے کہا ’’ہاں‘‘۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے بلال! لوگوں میں اعلان کر دو آئندہ کل روزہ رکھیں۔‘‘

اس روایت میں ان حضرات کا مستدل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک دیہاتی کے صرف ظاہری اسلام کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی خبر قبول فرمائی ہے لہٰذا کسی بھی شخص کا ظاہری اسلام اس کے عادل ہونے کے لیے کافی ہے۔ ان کی اس دلیل کا مختصر اور جامع جواب یہ ہے کہ جس شخص کی خبر کو نبی کریم ﷺ نے قبول فرمایا وہ صحابی تھا اور امت کا اجماع ہے کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم عادل ہیں۔[۶۰] خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) نے ان حضرات کے دیگر دلائل بھی ذکر کر کے ان کا مناقشہ کیا ہے اور ان کی تردید فرمائی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ عدالت ظاہری اسلام سے زائد چیز ہے جو راوی کے افعال واحوال کی تحقیق وتفتیش کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے۔[۶۱] بالفاظِ دیگر کوئی بھی راوی اس وقت تک عادل قرار نہیں دیا جائے گا جب تک اس کے اعمال وافعال اور تصرفات ومعاملات کی مکمل تحقیق اور اس کے ہر قسم کے عیوب کے کشف واظہار کی ہر ممکن کوشش نہ کر لی جائے۔

راوی اور گواہ کی تعدیل میں فرق

ائمہ محدثین رحمہم اللہ نے راوی اور گواہ کی تعدیل میں فرق کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ گواہ کی تعدیل کے سلسلہ میں دو آدمیوں کی شہادت ضروری ہے جب کہ راوی کی عدالت فردِ واحد کی شہادت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ چنانچہ

◉ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م۶۴۳ ھ) نے نقل فرمایا ہے:

والصحیح الذی اختاره الخطیب وغیره:أنه یثبت فی الروایة بواحد، لأن العدد لم یشترط فی قبول الخبر، فلم یشترط فی جرح راویه وتعدیله بخلاف الشهادة [۶۲]

''صحیح مذہب وہ ہے جسے خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ ھ) وغیرہ نے اختیار کیا ہے کہ روایت میں فردِ واحد کے ساتھ بھی (عدالت) ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ قبولِ خبر کے سلسلے میں عدد مشروط نہیں، لہٰذا راوی کی جرح وتعدیل میں یہ شرط نہیں لگائی جائے گی برخلاف شہادت کے۔''

◉ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ ھ) نے فرمایا ہے:

ویدل علی ذلك: أنه قد ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فوجب لذلك أن یقبل فی تعدیله واحد [۶۳]

''اس موقت کی دلیل یہ بات بھی ہے کہ یقیناً خبر واحد پر عمل کا وجوب ثابت ہے لہٰذا یہ بھی واجب ہوا کہ راوی کی تعدیل میں ایک شخص کی گواہی قبول کی جائے۔''

◉ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ ھ) مزید فرماتے ہیں:

''یہ ضروری ہے کہ جس خبر کے ساتھ حکم ثابت ہوتا ہے اس میں اُس خبر سے زیادہ قوت ہو جس کے ساتھ وہ صفت ثابت ہوتی ہے جس کے ثبوت سے حکم واجب ہوتا ہے۔ یعنی تعدیلِ شاہد تعدیلِ راوی سے زیادہ قوی ہونی چاہیے اور وہ اس طرح ہوگی کہ تعدیلِ شاہد کے لیے کم از کم دو افراد اور تعدیلِ راوی کے لیے کم از کم ایک فرد کی شہادت کافی قرار دی جائے۔'' [۶۴]

◉ اِمام صنعانی رحمہ اللہ (م۱۱۸۲ھ) نے نقل فرمایا ہے:

''اِمام فخر الدین رازی رحمہ اللہ (م۶۰۶ ھ) اور سیف الدین آمدی رحمہ اللہ (م۶۳۱ ھ) کی بھی یہی رائے ہے کہ راوی کے تزکیہ کے لیے ایک فرد اور گواہ کے تزکیہ کے لیے دو افراد کی گواہی کافی ہے۔'' [۶۵]

تاہم کچھ اہل علم نے راوی وشاہد کے مابین کوئی فرق نہیں کیا اور انہوں نے دونوں کے لیے فردِ واحد کی شہادت کو ہی کافی قرار دیا ہے۔ یہ رائے قاضی ابوبکر باقلانی رحمہ اللہ (م۴۰۳ ھ) وغیرہ نے اختیار کی ہے۔ [۶۶]

صحیح مسلم کے مقدمہ کی شرح میں اِمام نووی رحمہ اللہ (م۶۷۶ ھ) نے روایت اور شہادت میں چھ فروق کی وضاحت کی ہے۔ جن میں سے کچھ فروق حسب ذیل ہیں:

① شہادت میں مذکر ہونا شرط ہے، یہ شرط روایت میں نہیں۔

② شہادت میں آزادی شرط ہے جبکہ روایت میں یہ شرط نہیں۔

③ شہادت میں تعدد شرط ہے جبکہ روایت میں نہیں۔

④ شہادت میں عدمِ قرابت اور عدمِ عداوت شرط ہے جبکہ روایت میں رسول اللہ ﷺ کی اولاد آپ سے روایت کرتی ہے بلکہ ہر بچہ اپنے باپ سے روایت بیان کرتا ہے۔

⑤ شہادت میں واقعہ کو آنکھوں سے دیکھنا ضروری ہے جبکہ روایت میں نابینا شخص بھی معتبر ہے۔ وغیرہ وغیرہ

امام نووی رحمہ اللہ (م ٦٧٦ ھ) نے بھی صحیح مسلم کے مقدمہ کی شرح میں شہادت اور عدالت میں چھ مختلف فروق بیان کیے ہیں۔

اِثباتِ عدالت کے ذرائع ؟

ابتداءً یہاں یہ بات ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شامل نہیں کیونکہ تمام صحابہ عادل ہیں اور اس پر امت کا اجماع ہے۔ جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ (م ٦٧٦ ھ) وغیرہ نے ذکر فرمایا ہے:

الصحابة کلهم عدول، من لابس الفتن وغيرهم، باجماع من يعتد به [٦٧]

''تمام صحابہ رضی اللہ عنہم عادل ہیں، جو فتنوں میں ملوث ہوئے اور جو ان کے علاوہ ہیں (سب)، اس پر قابل اعتبار علماء کا اجماع ہے۔''

علاوہ ازیں دیگر رواۃ کی عدالت دو ذرائع سے معلوم ہوتی ہے:

① علمائے جرح وتعدیل کی جماعت یا کم ازکم ان میں سے کوئی ایک راوی کے عادل ہونے کی تصریح کرے۔

اس پر تو اتفاق ہے کہ کم ازکم دو افراد کی گواہی سے راوی کی عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔

◉ اِمام نووی رحمہ اللہ (م ٦٧٦ ھ) نے نقل فرمایا ہے:

تثبت العدالة بتنصيص معدلين [٦٨]

''دو پسندیدہ اشخاص کی گواہی سے عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔''

لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا فردِ واحد کی شہادت سے عدالت ثابت ہو جاتی ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلے میں راجح موقف یہی ہے کہ فردِ واحد کی شہادت سے بھی عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔ اِمام ابن الصلاح (م ٦٤٣ ھ)، خطیب بغدادی (م ٤٦٣ ھ)، اِمام ابن کثیر (م ٧٧٤ ھ)، اِمام آمدی (م ٦٣١ ھ) اور اِمام فخر الدین رازی رحمہم اللہ (م ٦٠٦ ھ) وغیرہ نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ سابقہ عنوان ''راوی اور گواہ کی تعدیل میں فرق'' کے ضمن میں ان ائمہ کے اقوال ذکر کیے جا چکے ہیں۔

◉ مزید برآں اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ١٥٠ ھ) اور اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ (م ١٨٢ ھ) سے منقول ہے:

والذي يوجبه القياس، وجوب قبول تزكية عدل مرضى ذكر أو أنثى أو عبد لشاهد ومخبر [٦٩]

''قیاس جس چیز کو واجب قرار دیتا ہے وہ یہ ہے کہ گواہ اور مخبر کے لیے کسی بھی پسندیدہ عادل شخص کی طرف سے تزکیہ قبول کرنا واجب ہے خواہ وہ مرد ہو، عورت ہو یا غلام۔''

② اِثباتِ عدالت کا دوسرا ذریعہ یہ ہے کہ کسی راوی کی عدالت علماء میں اس قدر معروف ومشہور ہو کہ یہ ضرورت ہی باقی نہ رہے کہ کوئی اس کی عدالت کے بارے میں گواہی دے، جیسا کہ معروف ائمہ اربعہ (اِمام ابوحنیفہ (م ١٥٠ ھ)، اِمام مالک (م ١٧٩ ھ)، اِمام شافعی (م ٢٠٤ ھ) اور اِمام احمد رحمہم اللہ (م ٢٤١ ھ) اور اصحابِ کتب ستہ اِمام بخاری (م ٢٥٦ ھ)، اِمام مسلم (م ٢٦١ ھ)، اِمام ترمذی (م ٢٧٩ ھ)، اِمام ابوداود (م ٢٧٥ ھ)، اِمام نسائی (م ٣٠٣ ھ) اور اِمام ابن ماجہ رحمہم اللہ (م ٢٧٣ ھ) وغیرہ۔

◉ اِمام نووی رحمہ اللہ (م ٦٧٦ ھ) نے نقل فرمایا ہے:

فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بها كفى فيها، كمالك، والسفيانين، والأوزاعى والشافعى، وأحمد وأشباههم [٧٠]

''جس کی عدالت اہل علم میں مشہور ہو اور اس وصف کے ساتھ اس کی تعریف کا چرچا ہو تو اس کی عدالت کے اثبات میں اتنا ہی کافی ہے جیسے کہ اِمام مالک (م ۱۷۹ھ)، سفیان ثوری ، سفیان بن عیینہ، اِمام اوزاعی ، اِمام شافعی (م ۲۰۴ھ) ، اِمام احمد (م ۲۴۱ھ) رحمہم اللہ اور ان جیسے دیگر حضرات ہیں۔''

⦿ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے اس کی مثال میں مذکورہ بالا ائمہ کرام رحمہم اللہ کے ساتھ اِمام شعبہ بن حجاج (م ۱۶۰ھ)، اِمام لیث بن سعد (م ۱۷۶ھ) ، اِمام حماد بن زید (م ۱۷۹ھ)، اِمام عبد اللہ بن مبارک (م ۱۸۱ھ) ، اِمام یحییٰ بن سعید القطان (م ۱۹۸ھ)، اِمام عبدالرحمٰن بن مہدی (م ۱۹۸ھ)، اِمام وکیع بن جراح (م ۱۹۷ھ)، اِمام یزید بن ہارون (م ۲۰۸ھ)، اِمام عفان بن مسلم (م ۲۲۰ھ)، اِمام علی بن مدینی (م ۲۳۴ھ) اور اِمام یحییٰ بن معین (م ۲۳۳ھ) رحمہم اللہ وغیرہ کا بھی ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے:

لا يسئل عن عدالتهم [1]

''ان (جیسے صدق و دیانت میں مشہور ائمہ) کی عدالت کے بارے میں سوال نہیں کیا جاتا۔''

⦿ اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) سے جب اسحٰق بن راہویہ رحمہ اللہ (م ۲۳۸ھ) کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا:

مثل إسحق يسئل عنه ، اسحق عندنا اِمام من ائمة المسلمين [2]

''اسحٰق جیسے شخص کے متعلق سوال کیا رہا ہے، اسحٰق تو ہمارے نزدیک مسلمانوں کے ایک اِمام ہیں۔''

⦿ اسی طرح جب اِمام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ) سے اِمام ابوعبید القاسم بن سلام رحمہ اللہ (م ۲۲۴ھ) کے متعلق دریافت کیا گیا تو ان کا جواب تھا:

مثلي يسئل عن أبي عبيد ؟ أبو عبيد يسأل عن الناس [3]

''بھلا! مجھ جیسے سے ابوعبید رحمہ اللہ (م ۲۲۴ھ) کے بارے میں کیسے پوچھا جاتا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ ابوعبید رحمہ اللہ (م ۲۲۴ھ) سے لوگوں کے بارے میں پوچھا جاتا ہے۔''

معلوم ہوا کہ جو رواۃ صدق، امانت، دیانت اور زہد وتقویٰ میں اہل علم کے مابین مشہور ومعروف ہوں تو ان کے لیے اثباتِ عدالت میں الگ سے کسی کی گواہی کی ضرورت نہیں بلکہ ان کی اچھی شہرت ہی کافی ہے۔

عدالت ختم کرنے والے اُمور

محدثین رحمہم اللہ نے جن اُمور کی بنا پر رواۃ کی عدالت کو مجروح اور ان کی روایت کو مردود قرار دیا ہے وہ یہ ہیں:

① کفر ② فسق ③ بدعت

④ کذب ⑤ اِتہام بالکذب ⑥ جہالت

ان کی کچھ تفصیل آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیے۔

① کفر

کافر کی روایت قابل قبول نہیں ، اس پر ائمہ محدثین رحمہم اللہ کا اتفاق ہے۔[4] کیونکہ اسلام کے بغیر عدالت کا وجود ہی محال ہے۔ مزید برآں یہ بات تو عیاں ہے کہ فاسق کی روایت مردود ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے:

﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[75]

اور کفر بذاتِ خود سب سے بڑا فسق ہے، لہٰذا جب مسلمان فاسق کی روایت قبول نہیں تو کافر کی روایت کیسے قبول ہوسکتی ہے؟۔ علاوہ ازیں راوی کا مسلمان ہونا اس لیے بھی ضروری ہے کہ وہ جو کچھ بیان کرتا ہے اس کا تعلق تو دین اسلام اور اس کے احکام وتشریحات سے ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ راوی ایسا شخص ہو جسے دینی احکام لوگوں تک پہنچانے کی اہمیت کا اندازہ ہو۔

تاہم یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ اسلام کی شرط کا تعلق روایت آگے پہنچانے کے ساتھ ہے، روایت لینے کے ساتھ نہیں۔

- خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے ذکر فرمایا ہے:

یجب أن یکون الراوی وقت الأداء مسلما[76]

''روایت آگے پہنچاتے وقت راوی کا مسلمان ہونا واجب ہے۔''

- اِمام ابوبکر کافی رحمہ اللہ (م ۱۳۷۹ھ) نے نقل فرمایا ہے:

فالإسلام إذا شرط عند الأداء والتبلیغ ولیس شرطا عند التحمل فیصح تحمل الکافر وقد ثبت روایات کثیرۃ لغیر واحد من الصحابۃ کانوا حفظوھا قبل إسلامھم وأدوھا بعدہ[77]

''اسلام روایت آگے پہنچاتے وقت شرط ہے روایت لیتے وقت نہیں لہٰذا کافر کی لی ہوئی روایت درست ہوگی اور متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایسی بہت سی روایات ثابت ہیں جوانہوں نے قبل از اسلام یاد کیں اور قبولِ اسلام کے بعد انہیں آگے بیان کیا۔''

یہی باعث ہے کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی وہ روایت قبول کر لی گئی تھی جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز مغرب میں سورۂ طور پڑھتے ہوئے سنا۔ اس وقت وہ مسلمان نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ اس وقت وہ بدر کے قیدیوں میں شامل تھے[78] اور وہ پہلا موقع تھا کہ ان کے دل میں ایمان کا احساس پیدا ہوا۔[79]

② فسق

فسق یہ ہے کہ راوی احکامِ شرعیہ کی پابندی نہ کرے، کبائر سے اجتناب نہ کرے یا صغائر پر اصرار کرے یا غیر اخلاقی کاموں کا ارتکاب کرے۔ ایسا راوی فاسق کہلاتا ہے اور اس کی روایت قابل قبول نہیں۔ قرآن کریم نے ان لفظوں میں ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَائَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[80] فاسق کی خبر کی تحقیق کا بطور ِ خاص حکم دیا ہے۔ متعدد صحابہ وتابعین سے مروی ہے کہ صرف ثقہ آدمی سے ہی روایت لی جائے۔[81]

- اِمام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے مقدمہ میں یہ عنوان قائم کیا ہے:

باب وجوب الروایۃ عن الثقات وترك الکذابین[82]

''باب: ہمیشہ ثقہ اور معتبر لوگوں سے روایت کرنی چاہیے اور جن لوگوں کا جھوٹ ثابت ہو ان سے روایت نہیں کرنی چاہیے۔''

اور اس باب کے تحت انہوں نے نقل فرمایا ہے:

أن خبر الفاسق ساقط غیر مقبول[83]

''فاسق کی خبر بے اعتبار اور قبول کے قابل نہیں۔''

- اِمام ابن حبان رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) نے فرمایا ہے:

منھم المعلن بالفسق والسفہ وإن کان صدوقا فی روایتہ، لأن الفاسق لا یکون عدلا والعدل لا یکون

مجروحا، ومن خرج عن حد العدالة لا يعتمد على صدقه [83]

''ان مجروحین میں وہ شخص بھی شامل ہے جس کا فسق اور بے وقوفی ظاہر ہوا اگر چہ وہ اپنی روایت میں سچا ہی ہو کیونکہ فاسق عادل نہیں ہوتا اور عادل مجروح نہیں ہوتا اور جو عدالت کی حد سے خارج ہو جائے اس کا صدق بھی معتبر نہیں۔''

◉ اِمام الحرمین الجوینی رحمہ اللہ (م ۴۷۸ھ) نے فرمایا ہے:

''حنفیہ فاسق کی روایت کو قابل قبول قرار نہیں دیتے۔'' [84]

فاسق کی روایت کو محدثین رحمہم اللہ منکر قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۶ھ) نے فرمایا ہے:

''جس کا فسق ظاہر ہو جائے اس کی حدیث منکر ہے۔'' [85]

③ بدعت

بدعت یہ ہے کہ دین مکمل ہو جانے کے بعد اس میں کسی نئی چیز کا اضافہ کر دیا جائے، بالفاظِ دیگر دین میں ایسے عقائد و اعمال اور رسوم و رواج کا اضافہ بدعت کہلاتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں۔ کسی بدعت کا ارتکاب کرنے والے راوی کی روایت کی قبولیت کے متعلق کچھ تفصیل ہے کہ آیا وہ بدعت مکفّرہ کا مرتکب ہے یا بدعت مفسّقہ کا۔

* بدعت مکفّرہ سے مراد دین کے مسلّمات اور بنیادی نظریات کا انکار یا ان کے برعکس اعتقاد رکھنا ہے جیسا کہ کوئی یہ اعتقاد رکھے کہ علیؓ یا کوئی اور الوہیت کے مرتبہ پر فائز ہے یا یہ اعتقاد کہ لوگوں کو قیامت سے پہلے ایک بار پھر دنیا میں بھیجا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔ ایسی بدعت کے مرتکب شخص کی روایت مطلقاً قابل قبول نہیں۔

◉ اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) [86] اور اِمام جزری رحمہ اللہ (م ۶۰۶ھ) [87] نے اس بات پر اہل علم کا اتفاق نقل فرمایا ہے۔

◉ اِمام ابن کثیر رحمہ اللہ (م ۷۷۴ھ) نے فرمایا ہے:

فلا إشكال في رد روايته [88]

''ایسے شخص کی روایت رد کرنے میں کوئی اشکال نہیں۔''

◉ سراج الدین عمر انصاری رحمہ اللہ (م ۸۰۴ھ) نے بھی بدعت مکفّرہ کے مرتکب راوی کی روایت مردود ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے۔ [89]

* بدعت مفسّقہ سے مراد ایسی بدعت ہے جس سے کفر تو لازم نہ آئے مگر اس کے مرتکب کی عدالتِ تامہ بھی برقرار نہ رہے جیسے غیر غالی خوارج و روافض وغیرہ کی ایجاد کردہ بدعات ہیں۔ اس بدعت کا مرتکب فاسق قرار پاتا ہے۔ اس کی روایت قابل قبول ہے یا نہیں اس کے متعلق اختلاف ہے، البتہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ ایسے راوی کی روایت دو شرطوں سے قبول ہے:

① وہ اپنی بدعت کا داعی نہ ہو۔

② وہ کوئی ایسی حدیث روایت نہ کرے جو اس کی بدعت کی مؤید ہو۔

◉ یہ مؤقف اِمام احمد (م ۲۴۱ھ)، اِمام ابن مبارک (م ۱۸۱ھ)، اِمام ابن مہدی (م ۱۹۸ھ)، یحییٰ بن معین (م ۲۳۳ھ) اور اِمام مالک (م ۱۷۹ھ) رحمہم اللہ سے منقول ہے۔ [90]

◉ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) فرماتے ہیں:

هذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء [91]

''اکثر علماء کا یہی موقف ہے۔''

◉ حافظ ابن حجرؒ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

هذا المذهب هو الأعدل وصارت إليه طوائف من الأئمة وادعى ابن حبان اجماع أهل النقل عليه، لكن في دعوى ذلك نظرا [92]

''یہی موقف سب سے زیادہ اعتدال پر مبنی ہے، ائمہ کے مختلف گروہوں نے اسے اختیار کیا ہے، اِمام ابن حبان رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) نے تو اس پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے لیکن ان کے اس دعوے میں نظر ہے۔''

④ کذب

راوی کی عدالت کو مجروح کرنے والا سب سے شدید سبب کذب ہے۔ جس راوی کے بارے میں حدیثِ رسول ﷺ میں کذب بیانی ثابت ہو جائے اس کی روایت کو 'موضوع' کہا جاتا ہے۔

◉ موضوع روایت کے متعلق علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) رقمطراز ہیں:

هو الكذب المختلق المصنوع أي كذب الراوي في الحديث بأن يروى عنه ما لم يقله متعمدا لذلك [93]

''جھوٹ، من گھڑت اور بناوٹی روایت کا نام موضوع ہے یعنی حدیثِ نبوی میں راوی کا جھوٹ کہ وہ نبی کریم ﷺ سے وہ بات بیان کرے جو آپ نے نہیں فرمائی۔''

ایسے راوی کی روایت بالاتفاق مردود ہے۔

◉ حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ) نے فرمایا ہے:

من تعمد كذبا في حديث رسول الله ﷺ فإنه لا تقبل روايته أبدا وإن تاب وحسنت توبته كما قاله غير واحد من أهل العلم، منهم: أحمد بن حنبل، وأبوبكر الحميدي، أما الكذب في حديث الناس وغيره من أسباب الفسق فانه تقبل رواية التائب منه [94]

''حدیثِ رسول ﷺ میں عمداً جھوٹ بولنے والے کی روایت کبھی بھی قبول نہیں کی جاتی اگرچہ وہ تائب ہی ہو جائے اور اس کی توبہ اچھی ہی ہو جیسا کہ متعدد اہل علم نے یہ وضاحت فرمائی ہے، ان میں اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور اِمام ابوبکر حمیدی رحمہ اللہ بھی شامل ہیں۔ البتہ لوگوں سے گفتگو میں جھوٹ بولنا اسبابِ فسق میں سے ہے، ایسے شخص کی روایت توبہ کے بعد قبول کی جاتی ہے۔''

محدثین رحمہم اللہ نے ایسی جھوٹی اور من گھڑت روایت کو آگے بیان کرنا بالاتفاق حرام قرار دیا ہے۔[95] کیونکہ نبی کریم ﷺ نے عمداً آپ پر جھوٹ باندھنے والے کے لیے جہنم کی وعید بیان فرمائی ہے۔[96]

⑤ اِتہام بالکذب

اتہام بالکذب سے مراد یہ ہے کہ راوی پر حدیث میں جھوٹ بولنے کا الزام ہو۔

یہ الزام راوی کے حق میں دو طرح سے ثابت ہوتا ہے:

① وہ کوئی ایسی روایت بیان کرے جو صرف اسی سے مروی ہو اور وہ معلوم شرعی قواعد کے خلاف ہو۔ جیسا کہ عن قریب اس باب کی دوسری فصل میں آ رہا ہے کہ یہ بات قرائن سے تعلق رکھتی ہے، حتمی دلائل سے نہیں۔

④ وہ لوگوں کے ساتھ عام گفتگو میں جھوٹ بولنے میں مشہور ہو مگر حدیثِ نبوی میں اس سے جھوٹ بولنا ثابت نہ ہو۔[97]

ایسے راوی کی روایت کو متروک کہا جاتا ہے، جو محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک مردود ہے۔

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

القسم الثانی من أقسام المردود وهو ما يكون بسبب تهمة الراوی بالكذب، هو المتروك [98]

''مردود کی دوسری قسم وہ روایت ہے جو راوی پر جھوٹ کے الزام کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے، اسے متروک کہا جاتا ہے۔''

◉ اِمام طاہر الجزائری رحمہ اللہ (م۱۳۳۸ھ) نے فرمایا ہے:

''ضعیف حدیث کی ایک قسم یہ ہے کہ اس کے کسی راوی پر جھوٹ کا الزام ہو، اسی کو متروک کہتے ہیں۔''[99]

⑥ جہالت

لغت میں جہالت علم کی ضد ہے اور اصطلاح میں راوی کی شخصیت یا صفات وحالات کے غیر معروف ہونے کا نام جہالت ہے۔

راوی کے مجہول ہونے کے تین اسباب ہیں:

① راوی کی صفات (جیسے نام، کنیت، لقب، نسب یا پیشہ وغیرہ) بہت زیادہ ہوں اور وہ کسی ایک سے مشہور ہو، پھر جب کسی دوسری صفت کے ساتھ اس کا ذکر ہو تو اسے کوئی اور راوی سمجھ لیا جائے۔ جیسے محمد بن سائب بن بشر الکلبی راوی ہے، بعض نے اسے دادا کی طرف منسوب کر کے محمد بن بشر کہا ہے اور بعض نے اسے حماد بن سائب کہا ہے، کچھ اس کی کنیت ابوالنضر اور کچھ ابو ہشام بیان کرتے ہیں۔

② اس کی روایات بہت کم ہوں جس بنا پر اس کے شاگرد بھی کم ہوتے ہیں جیسے ابو العشراء الدارمی کا صرف ایک ہی شاگرد ہے۔

③ اس کے نام کی تصریح نہ ہو، ایسا بعض اوقات اختصار وغیرہ کے پیشِ نظر ہوتا ہے۔

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے مجہول راوی کی دو قسمیں بنائی ہیں: ① مجہول العین ② مجہول الحال

بعض اہل علم مجہول کی ایک تیسری قسم بھی بناتے ہیں: ③ مبہم

① 'مجہول العین' وہ راوی ہوتا ہے جس کا نام معلوم ہو مگر اس سے روایت لینے والا صرف ایک شخص ہو۔

② 'مجہول الحال' وہ ہوتا ہے جس سے روایت لینے والے دو یا زیادہ ہوں مگر اس کی توثیق نہ کی گئی ہو۔ اسے 'مستور' بھی کہتے ہیں۔

③ 'مبہم' اسے کہتے ہیں جس کے نام کی تصریح نہ کی گئی ہو۔[100]

بہ الفاظ دیگر اگر راوی کا نام اور ذات دونوں معلوم نہ ہوں تو اسے 'مبہم'، اگر نام تو معلوم ہو لیکن ذات معلوم نہ ہو اسے مجہول العین، جبکہ نام وذات معلوم ہوں لیکن حال راوی معلوم نہ ہو کہ وہ ثقہ یا غیر ثقہ تو اسے مجہول الحال یا مستور کہا جاتا ہے۔

'مجہول العین' راوی کی روایت مردود ہوتی ہے، کیونکہ راوی کا نام معلوم نہ ہونے سے مسمی اور ذات کا تعین ممکن نہیں۔ چنانچہ راوی کی شخصیت کی تحقیق ممکن نہیں۔ اسی طرح 'مبہم' کی روایت بھی قبول نہیں کی جاتی، کیونکہ جب تک اس کے نام کی تصریح نہیں مل جاتی اس کی حیثیت بھی مجہول العین کی سی ہے۔ نیز 'مجہول الحال' (مستور) کی روایت کے متعلق اختلاف تو ہے مگر جمہور ائمہ کے نزدیک اس کی روایت بھی مردود ہی ہوتی ہے۔

◉ امام صنعانی رحمہ اللہ (م۱۱۸۲ھ) نے نقل فرمایا ہے:

مجهول العين وحقيقته هو من لم يرو إلا راو واحد ... أن الصحيح الذى عليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيره أنه لا يقبل [101]

''مجہول العین کی حقیقت یہ ہے کہ اس سے صرف ایک راوی روایت لے اور صحیح موقف جس پر اہل الحدیث وغیرہ کے اکثر علماء ہیں یہ ہے کہ یہ غیر مقبول ہے۔''

◉ امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م۷۷۴ھ) رقمطراز ہیں:

المبهم الذى لم يسم أو من سمى ولا تعرف عينه فهذا ممن لا يقبل روايته أحد [102]

''مبہم جس کے نام کی تصریح نہ ہو یا نام کی تصریح تو ہو مگر اس کی شخصیت غیر معروف ہو تو یہ بھی ان رواۃ میں سے جن کی روایت کسی ایک نے بھی قبول نہیں کی۔''

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

''مجہول الحال یعنی مستور کی روایت کو کچھ لوگوں نے غیر مشروط طور پر قبول بھی کیا ہے مگر جمہور ائمہ نے اسے رد کیا ہے۔'' [103]

واضح رہے کہ اگر ائمہ جرح وتعدیل میں سے کوئی مجہول راوی کے حال کی توثیق وتوضیح کر دے تو اس کی روایت مقبول ٹھہرتی ہے۔

عدالت مجروح ہونے کی بنا پر محدثین کرام رحمہم اللہ کی رد کردہ چند احادیث

① عن عمرو بن شمر الجعفى الكوفى الشيعى عن جابر عن أبى الطفيل عن على وعمار قالا كان النبى ﷺ يقنت فى الفجر ويكبر يوم عرفة من صلاة الغداة ويقطع صلاة العصر آخر أيام التشريق

''یعنی نبی کریم ﷺ نماز فجر میں قنوت پڑھتے، عرفہ کے روز نماز فجر سے تکبیرات پڑھنا شروع کر دیتے اور ایام تشریق کے آخری روز نماز عصر کے وقت انہیں بند کر دیتے۔''

اس روایت کو محدثین رحمہم اللہ نے قبول نہیں کیا۔ کیونکہ اس کی سند میں عمرو بن شمر الجعفی (م۱۵۷ھ) راوی ہے، جسے امام نسائی رحمہ اللہ (م۳۰۳ھ) اور امام دارقطنی رحمہ اللہ (م۳۸۵ھ) وغیرہ نے متروک الحدیث قرار دیا ہے۔ [104]

② حدثنا أبو بكر قال حدثنا جرير عن مغيرة عن ابن يسار مولى لعثمان قال:جلد عثمان امرأة فى زنا ثم أرسل بها مولى له يقال له المهرى إلى خيبر فنفاها اليها

''یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک عورت کو زنا کی وجہ سے کوڑے لگائے اور پھر اسے خیبر کی طرف جلاوطن کر دیا۔''

محدثین رحمہم اللہ نے اس روایت کو قبول نہیں کیا کیونکہ اس میں راوی مجہول ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے۔ [105]

③ حدثنا يعقوب بن سفيان بن عاصم حدثنا محمد بن عمران حدثنا عيسى بن زياد الدورقى حدثنا عبد الرحيم بن زيد العمى عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب مرفوعا:

« لو لا النساء لعبد الله حقا »

''یعنی اگر عورتیں نہ ہوتیں تو اللہ تعالیٰ کی کما حقہ عبادت کی جاتی۔''

محدثین رحمہم اللہ نے اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے کیونکہ اس کی سند میں عبدالرحیم بن زید عمی (م۱۸۴ھ) راوی کذاب ہے۔ [106]

بحث ثانی: راوی کی صلاحیت (ضبط)

ضبط کا معنی ومفہوم

لغوی مفہوم

لفظ ضبط مصدر ہے باب ضَبَطَ یَضْبِطُ بروزن ضرب سے، اس کا معنی ہے مضبوطی سے پکڑنا، گرفتار کرنا، درست کرنا، پختہ طور پر کسی چیز کو حفظ کرنا وغیرہ۔

◉ اِمام خلیل بن احمد رحمہ اللہ (م ۱۷۵ھ) نے اس کا معنی یوں بیان کیا ہے:

الضبط: لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء، ورجل ضابط: شديد البطش والقوة والجسم[107]

''ضبط کسی چیز کا ایسا لزوم ہے جو کسی چیز میں بھی اس سے جدا نہ ہو اور ضابط آدمی وہ ہے جو پکڑ، قوت اور جسم میں سخت ہو۔''

◉ صاحبِ قاموس رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ضبطه کا معنی ہے: حفظه بالجزم یعنی اس نے پختگی کے ساتھ اسے حفظ کرلیا۔''[108]

اصطلاحی مفہوم

محدثین کرام رحمہم اللہ کی اصطلاح میں ضبط یہ ہے کہ راوی حدیث کو سنے، اس کے معانی خوب سمجھے اور اسے اس طرح حفظ کرلے کہ اسے کسی قسم کا کوئی شک باقی نہ رہے اور حدیث سننے سے آگے بیان کرنے تک اس کی یہی کیفیت رہے۔ بالفاظِ دیگر ضبط دو چیزوں کا نام ہے:

① قوتِ حافظہ ② غور وفکر اور دقتِ نظر۔[109]

یہاں ''غور وفکر اور دقت نظر'' سے مراد تحمل وضبطِ واقعہ میں راوی کی واقعہ فہمی کی دقت نظر مراد ہے، جیسا کہ چھٹے باب کی پہلی فصل میں اس کی وضاحت آئے گی۔ ان شاء اللہ جبکہ استنباط حدیث یا فہمِ روایہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے بجائے فقہاء کرام رحمہم اللہ کا موضوع ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت چوتھے باب کی پہلی فصل میں اور پہلے باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔

یاد رہے کہ ضابط راوی بہت زیادہ غلطیاں نہیں کرتا، اس کی یادداشت خراب نہیں ہوتی، وہ غفلت کا شکار نہیں ہوتا، بہت زیادہ اوہام میں مبتلا نہیں ہوتا اور نہ ہی قابل اعتماد راویوں کی مخالفت کرتا ہے۔

✳ اہل علم ضبط کو دو انواع میں تقسیم کرتے ہیں: ① ضبطِ صدر ② ضبطِ کتابت

ضبطِ صدر کی تعریف میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

وهو أن يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء[110]

''ضبطِ صدر یہ ہے کہ راوی نے جو کچھ سنا ہے اسے اس قدر پختہ ہو جائے کہ وہ جب چاہے اسے ادا کر سکے۔''

اور موصوف ضبطِ کتابت کی تعریف میں فرماتے ہیں:

وهو صيانته لديه منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤدي منه[111]

’’ضبطِ کتابت یہ ہے کہ راوی حدیث کا سماع کرنے اور اسے درست کرنے کے بعد اپنے پاس تحریری طور پر محفوظ کر لے، حتی کہ اس سے آگے بیان کر دے۔‘‘

* **قبولِ حدیث کے لیے راوی کا ضابط ہونا ضروری ہے، اگر راوی ضابط نہ ہو تو اس کی روایت قابل قبول نہیں ہوتی۔**

◉ اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ ھ) رقمطراز ہیں:

وعلى كل حال فاشتراطه في الصحيح لا بد منه [۱]

’’بہر حال صحیح حدیث کے لیے ضبط کی شرط ضروری ہے۔‘‘

ضبط معلوم کرنے کا طریقہ

راوی کا ضبط معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کی روایات کا دیگر حفظ وضبط میں معروف ثقہ راویوں کی روایات کے ساتھ موازنہ کیا جائے، اگر تو اس کی روایات اغلباً ان معتبر رواۃ کی روایات کے مطابق ہوں‘ خواہ معنوی اعتبار سے ہی مطابق ہوں اور الفاظ مختلف ہوں‘ تو اسے ضابط ہی قرار دیا جائے گا، تھوڑی بہت مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن اگر یہ کثرت سے دیگر ثقہ رواۃ کی مخالفت کرے تو پھر یہ سمجھا جائے گا کہ اس کے ضبط میں خلل ہے اور اس کی روایات کو رد کر دیا جائے گا۔

◉ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) نے ضبطِ راوی کی معرفت کا یہی طریقہ نقل فرمایا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

يعرف كون الراوي ضابطا بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان ، فان وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الاغلب، والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبتا ، وان وجدنا كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه [۲]

حفظ وضبط کو پرکھنے کے لیے دیگر رواۃ واسانید سے مقابلہ کرنے کے آثار متقدمین سے بھی ملتے ہیں۔

◉ اَیوب سختیانی رحمہ اللہ (م ۱۳۱ ھ)، جو کہ صغار تابعین رحمہم اللہ میں سے ہیں، کا قول ہے:

إذا أردت أن تعرف خطأ معلمك فجالس غيره [۳]

’’جب تم اپنے استاد کی غلطی جاننا چاہو تو اس کے علاوہ کسی اور شیخ کی مجلس میں بیٹھو۔‘‘

◉ اِمام اَحمد بن حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ ھ) نے فرمایا ہے:

الحديث اذا لم تجمع طرقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضه بعضا [۴]

’’تم جب تک حدیث کی تمام اِسناد جمع نہ کرو اسے سمجھ نہیں سکتے اور حدیث کا ایک حصہ دوسرے کی تفسیر کرتا ہے۔‘‘

ضبط میں قوت وضعف کے اعتبار سے مقبول روایت کی تقسیم

ضبط میں کمی بیشی کے اعتبار سے مقبول روایت کو چار انواع میں تقسیم کیا گیا ہے:

① صحيح لذاته: جس خبر کے راوی عادل اور کامل الضبط ہوں، اس کی سند متصل اور علت وشذوذ سے محفوظ ہو۔ [۵]

② حسن لذاته: جس خبر میں راوی کا ضبط خفیف ہو، مگر باقی تمام شروطِ صحیح موجود ہوں۔ [۵]

③ صحيح لغيره: جو خبر حسن لذاتہ کے درجہ کی ہو یعنی اس کے راوی خفیف الضبط ہو، مگر تعددِ طرق کی وجہ سے اس روایت کو کامل الضبط والے راوی کی روایت کا درجہ مل جائے۔ [۵]

④ حسن لغیرہ: وہ روایت جو راوی کے ضبط کی وجہ سے ضعیف ہو، باقی شرائط پوری پائی جائیں، لیکن تعدد طرق کی وجہ سے روایت کو خفیف الضبط والے راوی کی روایت کا درجہ مل جائے۔[15]

* **صحیح لذاتہ کی مثال:** یہ روایت ہے:

حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال سمعت رسول الله ﷺ قرأ في المغرب بالطور[16]

''یعنی جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو نماز مغرب میں سورۂ طور کی تلاوت کرتے ہوئے سنا۔''

اس روایت میں چونکہ تمام شروطِ صحیح یعنی اتصالِ سند، عدالتِ رواۃ، ضبطِ رواۃ، عدمِ علت اور عدمِ شذوذ موجود ہیں اس لیے اس کا درجہ صحیح لذاتہ ہے۔ ایسی روایت تمام ائمہ وفقہا کے نزدیک واجب العمل اور شرعاً دلیل وحجت ہے۔

* **حسن لذاتہ کی مثال:** یہ روایت ہے:

حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان الضبعي عن أبي عمران الجوني عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري قال سمعت أبي بحضرة الحدو يقول قال رسول الله ﷺ «ان أبواب الجنة تحت ظلال السيوف»

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جنت کے دروازے تلواروں کے سائے تلے ہے۔''[17]

یہ روایت نقل کرنے کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ اسے حسن اس لیے کہا گیا ہے کیونکہ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں سوائے جعفر بن سلیمان (م ۱۷۸ھ) کے، اسے ائمہ نقد نے صدوق کا درجہ دیا ہے[18] جو اس کے خفیف الضبط ہونے کی علامت ہے اور اس کے خفیف الضبط ہونے کی بنا پر ہی اسے حسن لذاتہ قرار دیا گیا ہے۔ حسن لذاتہ روایت بھی حجیت میں صحیح کی مانند ہی ہوتی ہے اگرچہ اس کا مرتبہ صحیح لذاتہ سے کم تر ہوتا ہے۔

* **صحیح لغیرہ کی مثال:** یہ حدیث ہے:

حدثنا أبو كريب حدثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ « لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[19]

''یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر مجھے یہ خدشہ نہ ہوتا کہ میں اپنی امت پر مشقت ڈال دوں گا تو میں انہیں ہر نماز کے ساتھ مسواک کا حکم دے دیتا۔''

اس روایت کی سند میں محمد بن عمرو بن علقمہ (م ۱۴۴ھ) راوی حفظ وضبط میں کمزور ہے حتی کہ بعض اہل علم نے تو سوء حفظ کی وجہ سے اسے ضعیف بھی کہا ہے جبکہ بعض نے اس کے صدق وجلالت کی بنا پر اس کی توثیق بھی کی ہے، اس لحاظ سے اس کی حدیث حسن ہوئی۔ پھر جب اس حدیث کے ساتھ مزید دوسری اسانید بھی مل گئیں تو وہ خدشہ زائل ہو گیا جو اس راوی کے سوء حفظ کی بنا پر پیدا ہوا تھا اور اس کی معمولی کمی بھی پوری ہو گئی، لہٰذا یہ سند صحیح قرار پائی اور صحیح کے درجہ تک پہنچ گئی، جیسا کہ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے نقل فرمایا ہے۔[20]

* **حسن لغیرہ کی مثال:** یہ حدیث ہے:

حدثنا محمد بن بشار حدثنا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ومحمد بن جعفر قالوا حدثنا شعبة عن عاصم بن عبيد الله قال سمعت عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه أن امرأة من بني فزارة تزوجت

على نعلين فقال رسول الله ﷺ أرضيت من نفسك ومالك بنعلين قالت نعم ، قال : فأجازه [121]

''یعنی ایک عورت نے ایک جوڑا جوتے حق مہر کے عوض نکاح کرلیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سے پوچھا کہ تم اس پر دلی طور پر راضی ہو؟ اس نے اثبات میں جواب دیا تو آپ نے اس نکاح کو جائز قرار دے دیا۔''

اس کی سند میں عاصم بن عبید اللہ (م ۱۳۲ھ) راوی جمہور کی رائے کے مطابق ضعیف ہے ۔[122] لیکن پھر بھی اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے اسے حسن کہا ہے، کیونکہ مہر کے سلسلے میں دیگر سندوں سے بھی روایات مروی ہیں جیسا کہ اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے خود ان کا ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا اس ضعیف روایت کو تعددِ طرق کی بنا پر حسن کا درجہ دے دیا گیا۔ ایسی حسن روایت کو حسن لغیرہ کہا جاتا ہے اور یہ بھی قابل حجت ہی شمار کی جاتی ہے۔

ضبط ختم کرنے والے اُمور

پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے کہ صحتِ حدیث کے لیے جہاں راوی کا عادل ہونا ضروری ہے وہاں ضابط ہونا بھی شرط ہے اور اگر وہ ضابط نہ ہو تو اس کی روایت مردود ٹھہرتی ہے۔ راوی کے ضبط کو مجروح کرنے والی اشیاء یہ ہیں:

① فاش غلطی ② سوء حفظ ③ غفلت

④ کثرتِ اوہام ⑤ مخالفتِ ثقات

ان تمام کا مختصر بیان آئندہ سطور میں پیش خدمت ہے۔

① فاش غلطی

اس سے مراد یہ ہے کہ راوی ایسی بڑی غلطی کرے کہ نا قابل برداشت ہو۔ ایسے راوی کو محدثین کرام رحمہم اللہ نے مجروح قرار دیا ہے۔

◉ اِمام ابن حبان رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) نے فرمایا ہے:

من كثُر خطؤه وفحش وكاد أن يقلب صوابه فاستحق الترك من أجله وان كان ثقة فى نفسه ، صدوقا فى روايته ، لأن العدل اذا ظهر عليه أكثر من أمارات الجرح استحق الترك [123]

''جس راوی کی غلطیاں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، وہ فاش اخطاء کرے اور درستگی سے پھر جانے کے قریب ہو تو اس وجہ سے وہ ترک کیے جانے کا مستحق ہے، اگرچہ وہ بذاتِ خود ثقہ اور اپنی روایت میں سچا ہی ہو کیونکہ جب عدل پر جرح کی علامات زیادہ ظاہر ہو جائیں تو وہ ترک کا مستحق بن جاتا ہے۔''

◉ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کا قول ہے:

''جس محدث کی غلطیاں فاش ہوں اور اس کے پاس کتاب کی اصل بھی صحیح طور پر موجود نہ ہو تو ہم اس کی حدیث قبول نہیں کریں گے، جیسا کہ اگر کوئی گواہی میں بکثرت غلطیاں کرے تو ہم اس کی گواہی قبول نہیں کرتے۔''[124]

◉ اِمام ابن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے فرمایا ہے:

''آدمی کی حدیث اس وقت قابل قبول نہیں ہوتی جب وہ متہم بالکذب ہو یا اس پر غلطیوں کا غلبہ ہو۔''[125]

◉ اِمام ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) کا ایک قول یہ ہے:

''اگر راوی پر غلطیوں کا غلبہ ہو تو اسے ترک کر دیا جائے گا۔''[126]

* فاش غلطی کرنے والا راوی غیر ضابط قرار پاتا ہے اوراس کی حدیث کو محدثین کرام رحمہم اللہ منکر قرار دیتے ہیں جو مردود کی ایک قسم ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

فمن فحش غلطه أو كثرت غفلته أو ظهر فسقه فحديثه منكر [۱۲۷]

''جو فاش غلطی کرے یا بکثرت غفلت کا شکار ہو یا اس کا فسق ظاہر ہو جائے تو اس کی حدیث منکر ہے۔''

② سوءِ حفظ

اس سے مراد راوی کے حافظہ ویادداشت کی خرابی ہے۔ جس راوی میں یہ وصف پایا جائے اسے سیئ الحفظ کہا جاتا ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ اس راوی کی تعریف یوں کرتے ہیں:

''جس راوی کی جانبِ صواب کو جانبِ خطا پر ترجیح نہ دی جا سکے، اسے سیئ الحفظ کہا جاتا ہے۔'' [۱۲۸]

* اہل علم نے سوء الحفظ کی دو قسمیں بنائی ہیں:

① **سوءِ حفظ اصلی:** اس کے حافظہ کی خرابی پیدائشی ہو اور ہر حال میں اس کی کیفیت ایک جیسی ہو۔ ایسے روایت کو کچھ محدثین کرام رحمہم اللہ 'شاذ' کا نام دیتے ہیں۔

اس قسم کے راوی کی روایت کا حکم یہ ہے کہ وہ مردود ہوتی ہے۔

◉ علامہ ابن الوزیر رحمہ اللہ (م۸۴۰ھ) نے فرمایا ہے:

''بعض اوقات حدیث برے حافظہ کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے، اگر یہ وصف راوی کے ساتھ ہر حال میں قائم ہو تو وہ ضعیف ہے۔'' [۱۲۹]

② **سوءِ حفظ طاری:** کسی اتفاقی سبب کی بنا پر اس کا حافظہ خراب ہو گیا ہو جیسے نابینا ہو جانے، عمر رسیدہ ہو جانے یا کتابوں کے ضائع ہو جانے وغیرہ کی وجہ سے۔ ایسے راوی کو مختلط کا نام دیا گیا ہے۔

اس قسم کے راوی کی احادیث کو دیکھا جاتا ہے اور اختلاط سے پہلے کی روایات کو قبول اور اختلاط سے بعد کی روایات کو ناقابل قبول قرار دیا جاتا ہے اور جن میں یہ تمیز نہ ہو سکے ان میں توقف اختیار کیا جائے گا۔ [۱۳۰]

③ کثرتِ غفلت

اسے اہل علم نے دو انواع میں تقسیم کیا ہے:

① **غفلت مطلق:** یعنی راوی مطلقاً اس قدر غفلت کا شکار ہو کہ وہ صحیح اور غلط میں تمیز نہ کر سکے۔ اگر کوئی اسے کہے کہ تمہاری تحریر میں فلاں غلطی ہے تو وہ فوراً اسے تسلیم کر کے اپنی تصحیح کر لے، اسے یہ سمجھ ہی نہ ہو کہ پہلے لکھے ہوئے اور بعد والے میں کیا فرق ہے۔ اس معنی میں یہ فاحش الغلط کے قریب ہے اور اس کی روایت قابل قبول نہیں۔ [۱۳۱]

② **غفلت مخصوص:** یعنی خاص اوقات واحوال میں راوی غفلت وتساہل کا شکار ہو جیسے حدیث سنتے وقت نیند سے بچنے کا اہتمام نہ کرنا اور حدیث بیان کرتے وقت کسی ایسی تحریر سے ہی بیان کر دینا جس کا اصل نسخہ سے تقابل نہ کیا گیا ہو وغیرہ۔ ایسی حالت میں اس کی سنی ہوئی یا بیان کی ہوئی حدیث رد کر دی جائے گی۔

◉ اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ اس کی مثال راوی قرہ بن عبد الرحمٰن (م۱۴۷ھ) ہے، یحییٰ بن معین رحمہ اللہ

(م۲۳۳ھ) نے اس کے متعلق کہا ہے:

''یہ حدیث سننے اور بیان کرنے میں تساہل سے کام لیا کرتا تھا، مگر کذاب نہیں تھا۔''[۱۳۲]

④ کثرتِ اوہام

یعنی راوی بہت زیادہ وہم کا شکار ہو اور اس وجہ سے کبھی منقطع روایت کو موصول بیان کر دے اور کبھی ایک حدیث کو دوسری کے ساتھ خلط ملط کر دے وغیرہ۔ ایسا راوی قابل حجت نہیں۔

◉ اِمام اِبن حبان رحمہ اللہ (م۳۵۴ھ) نے فرمایا ہے:

''رواۃ میں سے کچھ ایسے تھے جو عمر رسیدہ ہوئے تو اصلاح کے کاموں اور عبادات میں زیادہ مشغول ہو گئے مگر حفظ وضبط میں غفلت سے کام لینے لگے، پھر جب وہ حدیث بیان کرتے تو مرسل کو مرفوع اور موقوف کو مسند بنا دیتے، إسناد بدل دیتے، حسن بصری (م۱۱۰ھ) کے کلام کو نبی کریم ﷺ سے بیان کر دیتے اور اس طرح کے دیگر نامناسب کام کرنے لگتے حتی کہ وہ دائرۂ احتجاج سے ہی خارج ہو جاتے۔''[۱۳۳]

◉ اِمام ابن مہدی رحمہ اللہ (م۱۹۸ھ) نے راوی کی ایک قسم یہ بیان کی ہے:

رجل يهم والغالب على حديثه الوهم فهذا يترك حديثه[۱۳۴]

''ایسا آدمی جو وہم کا شکار ہوتا ہو اور اس کی حدیث پر بھی وہم کا غلبہ ہو تو اس کی حدیث ترک کر دی جائے گی۔''

⑤ مخالفتِ ثقات

یعنی ثقہ راویوں کی مخالفت۔

اس کی دو قسمیں ہیں:

① ضعیف ثقہ کی مخالفت کرے۔ اس صورت میں ضعیف کی روایت 'منکر' کہلاتی ہے، جبکہ اس کے بالمقابل ثقہ کی روایت کو 'معروف' کہا جاتا ہے۔

② ثقہ اپنے سے زیادہ ثقہ یا ثقات کی مخالفت کرے۔ ثقہ کی روایت کو عام اہل علم 'شاذ' کا نام دیتے ہیں، جبکہ اوثق یا دیگر ثقات کی روایت کو 'محفوظ' کہا جاتا ہے۔ 'مخالفتِ ثقات' اصطلاحاتِ حدیث میں اسی دوسری صورت کو کہا جاتا ہے۔

مخالفتِ ثقات کی اقسام

مخالفتِ ثقات کی دوسری قسم کی مزید پانچ قسمیں ہیں:

① مدرج　② مقلوب　③ المزيد فى متصل الاسانيد

④ مضطرب　⑤ مصحف　⑤ محرف

ان کا مختصر بیان آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیے۔

مدرج کا بیان

'مدرج' ادراج سے ہے اور لغت میں ادراج کا معنی ہے ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملا دینا۔[۱۳۵]

اصطلاح میں مدرج وہ روایت ہے جس کی سند یا متن میں کسی ایسے اضافے کا پتہ چلے جو فی الواقع اس میں نہ ہو۔[۱۳۶]

* مدرج کی دو اقسام ہیں: ① مدرج الإسناد ② مدرج المتن

اگر سند میں ادراج واقع ہو تو اصطلاح محدثین رحمہم اللہ میں اسے مدرج الاسناد اور اگر متن میں واقع ہو تو اسے مدرج المتن کہتے ہیں۔[137]

محدثین رحمہم اللہ، فقہاء رحمہم اللہ اور دیگر تمام اہل علم کے نزدیک 'ادراج' حرام ہے، تاہم انہوں نے کسی غریب لفظ کی تشریح وغیرہ کے لیے کیے گئے اضافے کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔[138]

مقلوب کا بیان

'مقلوب' قلب سے ہے اور اس کا لغوی معنی ہے کسی چیز کو الٹ دینا۔[139]

اصطلاح میں مقلوب اس روایت کو کہتے ہیں جس کے کسی راوی سے متن کا کوئی لفظ یا سند میں راوی کا نام یا نسب بدل گیا ہو یا راوی نے تقدیم و تاخیر سے کام لیا ہو۔[140]

* اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ① مقلوب السند ② مقلوب المتن

محدثین کرام رحمہم اللہ کے استعمالات میں اگر سند میں کوئی تبدیلی ہوئی ہو تو اسے مقلوب السند اور اگر متن میں تبدیلی واقع ہوئی ہو تو اسے مقلوب المتن کہا جائے گا۔

محدثین کرام رحمہم اللہ نے مقلوب حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس میں راوی کے ضبط کی خرابی کی وجہ سے تبدیلی واقع ہوتی ہے تاہم اہل علم نے امتحان کی غرض سے اس کا جواز ظاہر کیا ہے بشرطیکہ اختتامِ مجلس سے پہلے حقیقت واضح کر دی جائے۔[141]

المزید فی متصل الأسانید کا بیان

المزید فی متصل الاسانید کا مطلب ہے: متصل اسانید میں زیادہ کی گئی چیز۔

اصطلاح میں اس سے مراد وہ حدیث ہے جس کی متصل سند میں کوئی راوی وہم کی وجہ سے کسی راوی کا اضافہ کر دے۔[142]

روایت کی سند میں کسی راوی کی زیادتی محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں قبول کر لی جائے گی، بشرطیکہ جس راوی نے زیادتی کی ہے، وہ زیادتی نہ کرنے والے سے زیادہ ثقہ ہو اور زیادتی کے مقام پر دوسری سند میں سماع کی تصریح بھی ہو۔ ایسی صورت میں دوسری روایت جس کی سند میں زیادتی نہ ہوگی اسے 'منقطع' کہا جائے گا۔ لیکن اگر مذکورہ دونوں شرائط یا ان میں سے کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو زیادتی قبول نہیں کی جائے گی اور اس روایت کو المزید فی متصل الاسانید کے قبیل سے شمار کرتے ہوئے قبول نہیں کیا جائے گا۔[143]

مضطرب کا بیان

'مضطرب' اضطراب سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، اس کا معنی ہے موجوں کا ایک دوسرے سے ٹکرانا اور حرکت و جوش میں آنا۔[144]

اصطلاح میں مضطرب اس حدیث کو کہتے ہیں جو مختلف متون و اسانید سے مروی ہو، مگر ان میں ایسا اختلاف و تعارض ہو کہ جس کی تطبیق کسی طرح بھی ممکن نہ ہو، مزید برآں یہ تمام متون و اسانید قوت میں بھی برابر ہوں جس وجہ سے ان میں سے کسی ایک روایت کو دوسری پر ترجیح بھی نہ دی جا سکے۔ قطع نظر اس سے کہ اس حدیث کو ایک ہی راوی دو یا زیادہ مرتبہ روایت کرتا ہو یا دو یا اس سے زیادہ

راوی اسے روایت کریں۔[145]

٭ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

مضطرب کی دو قسمیں ہیں: ① مضطرب السند ② مضطرب المتن

اگر سند میں اضطراب ہو تو ایسی روایت کو مضطرب السند اور اگر متن میں ہو تو اسے مضطرب المتن کہا جاتا ہے۔

اضطراب متن کو تو مختلف الحدیث کی چوتھی صورت میں شمار کیا جا سکتا ہے، کیونکہ جب دو صحیح روایات کا باہم ٹکراؤ ایسا ہو کہ تطبیق، تنسیخ یا ترجیح کوئی صورت ممکن نہ ہو تو ایسی اضطرابی کیفیت ہی میں محدثین کرام رحمہم اللہ اس روایت پر توقف فرماتے ہیں، جبکہ وہ روایت ضعیف نہیں ہوتی۔ البتہ مضطرب السند اپنی مباحث کے اعتبار سے مختلف الحدیث کے بجائے بحث 'شاذ' سے تعلق رکھتی ہے، چنانچہ ایسی روایت جس میں شذوذ پایا جائے تو وہ بہرحال مقبول نہیں ہو سکتی، لیکن واضح رہنا چاہیے کہ ایسی روایت کے غیر مقبول ہونے کا سبب سند یا رواۃ کی کمزوری نہیں بلکہ اس کا سبب روایات کا باہم ٹکراؤ ہے[146] اور جو روایت تعارض احادیث کی وجہ سے غیر مقبول قرار پائے اس کا ضعف حقیقی نہیں ہوتا، جیسا کہ اس بات کی مکمل تفصیل اسی باب کی فصل ثانی میں آئے گی۔

محرّف ومصحّف کا بیان

'مصحف ومحرف' تصحیف وتحریف سے اسم مفعول کا صیغہ ہیں، دونوں کا معنی ہے: ایسا تغیر وتبدل جو غلطی پر مبنی ہو۔

اصطلاح میں اس سے مراد وہ حدیث ہے جس میں سند ومتن کی صورت تو برقرار ہو مگر ایک یا چند حروف کی تبدیلی سے ثقہ راوی کی مخالفت ہو جائے، اگر تو تبدیلی نقطوں کی ہو، جیسے مراجم کو بعض نے مزاحم بنا دیا، تو اسے 'مصحف' روایت کہا جاتا ہے اور اگر تبدیلی حروف کی ہو، جیسے عاصم الاحول کو بعض نے عاصم الاحدب بنا دیا، تو اس روایت کو 'محرف' کہا جاتا ہے۔[147]

راوی کے ضعف ضبط کی بنا پر محدثین کرام رحمہم اللہ کی طرف سے رد کردہ چند احادیث

① حدثنا أبوبکر النیسابوری نا أبو الأزهر نا علی بن عاصم نا لیث بن أبی سلیم عن عطاء عن أبی هريرة رضی الله عنه قال:

«إذا ولغ السنور فی الإناء غسل سبع مرات»

''یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ اگر برتن میں بلی منہ ڈال جائے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے۔''

اس روایت کو محدثین رحمہم اللہ نے قبول نہیں کیا کیونکہ اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم (م ۱۳۸ھ) راوی سیئ الحفظ ہے۔[148]

② حدثنا أبو بشر بکر بن خلف حدثنا یحیی بن محمد بن قیس المدنی حدثنا هشام بن عروة عن أبیه عن عائشة مرفوعا:

« کلوا البلح بالتمر فان الشیطان یغضب »

''یعنی کچی اور پکی کھجوریں ملا کر کھایا کرو، اس سے شیطان کو غصہ آتا ہے۔''

یہ روایت محدثین کے نزدیک منکر (ہونے کی بنا پر مردود) ہے کیونکہ اس کی سند میں ابوزکیر یحییٰ بن محمد بن قیس مدنی (م ۲۰۰ھ) راوی بہت زیادہ غلطیاں کرنے والا ہے۔[149]

③ حدثنا موسی بن اسمعیل حدثنا حماد أخبرنا عطاء بن السائب عن زاذان عن علی مرفوعا:

«من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل بها كذا وكذا من النار»

''یعنی جو غسل جنابت کے دوران ایک بال برابر جگہ بھی دھونا چھوڑ دے گا اسے اس اور اس طرح عذاب دیا جائے گا۔''

یہ روایت اس لیے ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں عطاء بن سائب (م ۱۳۶ ھ) راوی ہے، جس کے متعلق محدثین نے کہا ہے کہ اسے آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا اور یہ تمیز نہیں ہو سکی کہ حماد نے عطاء سے یہ روایت اختلاط سے پہلے سنی تھی یا بعد میں۔[۱۵۰]

بحث ثالث: اِتصال سند

اِتصال سند کا معنی ومفہوم

اِتصال باب افتعال سے مصدر ہے اور وصل سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے ملانا، جوڑنا وغیرہ۔[۱۵۱]

سند کا لغوی واصطلاحی مفہوم پیچھے بیان کیا جا چکا ہے۔

اتصال سند کا اصطلاحی مفہوم

◉ اِتصالِ سند کا اصطلاحی مفہوم بیان کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) رقمطراز ہیں:

ما سلم اسناده من سقوط فيه بحيث يكون كل من رجاله سمع ذلك المروى من شيخه[۱۵۲]

''وہ سلسلۂ رواۃ، جس میں کوئی راوی ساقط نہ ہو اور ہر راوی نے اپنے شیخ سے سماع کیا ہو، تو ایسی سند کو متصل کہتے ہیں۔''

کسی بھی حدیث کے صحیح ہونے کے لیے اس کی سند کا متصل ہونا بنیادی شرط ہے۔

◉ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) نے نقل فرمایا ہے:

''محدثین کرام رحمہم اللہ جب کسی روایت کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ صحیح ہے، تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ اس کی سند متصل ہے نیز دیگر شروطِ صحیح بھی موجود ہیں۔''[۱۵۳]

✷ متصل روایت کو اہل علم دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں:

① متصل مرفوع یعنی وہ روایت جس کی سند نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو۔

② متصل موقوف یعنی وہ روایت جس کی سند صحابی تک متصل ہو۔

ان کا کہنا ہے کہ اگر تابعین رحمہم اللہ تک سند متصل ہو تو ان کے اقوال علی الاطلاق متصل کی تعریف میں شامل نہیں، البتہ انہیں مقید کر کے یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ روایت فلاں تابعی تک متصل ہے۔ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) اور حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ ھ) نے یہی موقف اپنایا ہے جبکہ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ ھ) اور ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ۷۳۳ ھ) وغیرہ کا کہنا ہے کہ متصل میں مرفوع وموقوف کی طرح مقطوع بھی شامل ہے۔ واضح رہے کہ جمہور محدثین رحمہم اللہ کی رائے وہ ہے جو حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) وغیرہ نے اختیار کی ہے۔[۱۵۴]

ایک قول کے مطابق مسند روایت کا وہی مفہوم ہے جو متصل مرفوع کا ہے یعنی جس روایت کی سند نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو اسے

المسنَد کہتے ہیں۔ یہ قول اِمام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) کا ہے۔[155]

متصل مرفوع کی مثال یہ روایت ہے:

عن ابن وهب أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال « ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»

''یعنی فرمانِ نبوی ہے کہ اس امت میں ہر سو سال میں اللہ تعالیٰ ایک ایسا آدمی بھیجے گا جو اس کے دین کی تجدید کرے گا۔''[156]

متصل موقوف کی مثال یہ ہے:

عن سمان عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه قال : ردوا السلام على من كان يهوديا أو نصرانيا أو مجوسيا ذلك بأن الله يقول ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ ... ﴾[157]

یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ یہودی، عیسائی اور مجوسی سب کو سلام کا جواب دو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ...۔''

اِتصالِ سند ختم کرنے والے اُمور

اگر سند میں کسی جگہ بھی سقوط واقع ہوا ہو (یعنی کوئی راوی چھوٹ گیا ہو) تو سند متصل نہیں رہتی بلکہ اس میں انقطاع واقع ہو جاتا ہے اور انقطاع محدثین رحمہم اللہ کی اصطلاح میں سلسلۂ سند میں سقوط کا نام ہے۔

* سقوط کی دو قسمیں ہیں: ① سقوطِ جلی ② سقوطِ خفی

سقوطِ جلی کے اعتبار سے مردود روایت کی چار قسمیں ہیں: ① معلق ② مرسل ③ معضل ④ منقطع

سقوطِ خفی کے اعتبار سے مردود روایت کی دو قسمیں ہیں: ① مدلس ② مرسل خفی

یوں یہ چھ قسمیں ہوئیں، بالترتیب ان تمام کی کچھ تفصیل آئندہ سطور میں پیش خدمت ہے:

معلق کا بیان

لفظ 'معلق' لغت میں تعلیق سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، جس کا معنی ہے: 'لٹکانا'۔[158]

اصطلاح میں 'معلق' اس روایت کو کہتے ہیں جس کی سند کا ابتدائی حصہ حذف کر دیا گیا ہو یا ساری سند ہی حذف کر کے فرمانِ نبوی بیان کر دیا گیا ہو یا صحابی کے علاوہ یا صحابی اور تابعی کے علاوہ باقی ساری سند حذف کر دی گئی ہو۔[159]

ایسی روایت محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک خبر مردود میں شمار ہوتی ہے، کیونکہ اس میں صحیح حدیث کی بنیادی شرط 'اتصالِ سند' مفقود ہوتی ہے۔

مرسل کا بیان

لفظ مرسل لغت میں ارسال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ اس کا معنی ہے: ''بھیجنا اور آزاد چھوڑ دینا'' وغیرہ۔[160]

اصطلاح میں 'مرسل' وہ روایت ہے جس کی سند کو آخر سے حذف کر دیا گیا ہو یعنی تابعی صحابی کے واسطے کے بغیر رسول اللہ ﷺ سے حدیث بیان کرے۔ اِمام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) نے فرمایا ہے کہ مرسل کی اس تعریف میں کوئی اختلاف نہیں۔[161]

* مرسل حدیث کی دو اقسام ہیں: ① مرسل تابعی ② مرسل صحابی

البتہ اپنے عمومی استعمالات میں جب محدثین رحمہم اللہ مطلقاً 'مرسل' کا لفظ بولتے ہیں تو مراد پہلی صورت ہوتی ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا

ارسال مضرنہیں، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

مرسل تابعی کا حکم

جمہور محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک مرسل روایت ضعیف ہے ،جیسا کہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ٦٤٣ھ) اور اِمام نووی رحمہ اللہ (م٦٧٦ھ) وغیرہ نے یہ وضاحت فرمائی ہے۔[١٦٢] تاہم استدلال واستنباط کے پہلو سے آئمہ اربعہ سمیت جمہور فقہاء رحمہم اللہ اس سے مبنائے استدلال بناتے ہیں۔

ایک قول تو وہ ہے، جو جمہور محدثین کرام رحمہم اللہ کا ہے یعنی مرسل روایت مطلقاً مردود ہے۔

دوسرا قول جمہور فقہاء کرام رحمہم اللہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م١٥٠ھ)، اِمام مالک رحمہ اللہ (م١٧٩ھ) اور اِمام احمد رحمہ اللہ (م٢٤١ھ) وغیرہ کا ہے کہ مرسل روایت استدلال کے پہلو سے مطلقاً قابل حجت ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب ارسال کرنے والا آدمی علمائے حدیث کے ہاں ثقہ اور قابل اعتبار ہے تو اس کے ارسال کے باوجود اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے کہ اسنے کسی ضعیف آدمی کو گرایا نہیں ہوگا، مزید یہ کہ خیر القرون رحمہم اللہ (تابعین، تبع تابعین) کی عمومی توثیق خود نبی کریم ﷺ کے ارشادات سے واضح ہے، پھر یہ کہ زمانہ نبوت سے قربت کی وجہ سے اور اسلام کے بحیثیت مجموعی غالب ہونے کی وجہ سے زمانہ خیر القرون میں کوئی غلط چیز بطور دین پنپ بھی نہیں سکتی تھی، چنانچہ باوجود اس کے کہ بطور ثبوت یہ روایت ثابت نہیں ہوسکی، لیکن مذکورہ قرائن کی وجہ سے بطور استدلال اسے بہر حال قبول کیا جانا چاہیے۔

علمائے متقدمین کے یہاں ایک تیسرا قول بھی ہے جو اِمام شافعی رحمہ اللہ (م٢٠٤ھ) اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب ہے۔ ان کے موقف میں کچھ مزید توازن اور تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر اِرسال کرنے والے تابعی کی عادت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ ثقہ راوی سے ہی ارسال کرے تو اس کی مرسل روایت کو قبول کیا جائے گا اور اگر وہ ہر کسی سے ارسال کرتا ہو تو اسکی مرسل روایت قبول نہیں کی جائے گی۔

محقق محدثین جیسے یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (م ١٩٨ھ) اور علی بن المدینی رحمہ اللہ (م٢٣٤ھ) وغیرہ کا رجحان، باوجودیکہ یہ روایت بطور ثبوت کے متصل السند نہیں لیکن مذکورہ توجیہات کے پیش نظر اِمام شافعی رحمہ اللہ (م٢٠٤ھ) کے موقف کی طرف ہیں۔[١٦٣]

مرسل صحابی کا حکم

مرسل روایت دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی صحابی آپ ﷺ کا کوئی قول یا فعل بیان کرے جو اس نے (صغرسنی وغیرہ کے باعث) براہِ راست آپ ﷺ سے نہ سنا ہو بلکہ کسی دوسرے صحابی سے اسے اخذ کیا ہو، بعد ازاں وہ اس صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہ راست آپ ﷺ کا ارشاد نقل کردے تو ایسی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں ۔ مرسل صحابی محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک موصول کے حکم میں ہی ہوتی ہے، کیونکہ صحابی صحابہ سے ہی روایت کرتا ہے اور تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین عادل ہیں، اس لیے ان کی جہالت مضر نہیں ۔[١٦٤]

مُعْضَل کا بیان

لفظ معضل عضل سے ہے اور عضل کا معنی ہے: ''روکنا، سخت ہونا اور عاجز کردینا وغیرہ''۔[١٦٥]

اصطلاح میں 'معضل' روایت وہ ہوتی ہے جسکی سند کے درمیان سے دو یا زیادہ راوی پے در پے ساقط ہو گئے ہوں ۔[١٦٦] مثلاً اگر اِمام مالک رحمہ اللہ (م١٧٩ھ) اللہ کے رسول ﷺ سے براہ راست کوئی حدیث نقل فرمائیں کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا............الخ

ایسی روایت بالاتفاق ضعیف ہوگی کیونکہ اسکی سند میں ایک سے زیادہ راوی پے در پے ساقط ہوں گے، جن کی ثقاہت کا کچھ علم نہیں۔

منقطع کا بیان

لفظ منقطع انقطاع سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور یہ اتصال کی ضد ہے۔

اس کی اصطلاحی تعریف کے سلسلے میں متقدمین فرماتے ہیں کہ 'منقطع' ہر اس روایت کا نام ہے جو متصل نہ ہو، جیسا کہ اِمام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) نے فرمایا ہے۔[۱۶۷]

محدثین کرام رحمہم اللہ 'منقطع' کو جب مذکورہ معنی میں استعمال کرتے ہیں تو لغوی اعتبار سے استعمال کرتے ہیں، لیکن متاخرین نے چونکہ ہر ہر شے میں نکھار اور تہذیب پیدا کی ہے، چنانچہ انہوں نے منقطع کو لغوی معنی تک محدود کر دیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی ہے کہ ایسی روایت جس کی سند سے ایک یا زیادہ راوی 'پے در پے نہیں' بلکہ مختلف مقامات سے حذف ہوئے ہوں، منقطع کہلاتی ہے، جیسا کہ متاخرین میں سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے یوں نقل فرمایا ہے۔[۱۶۸]

'منقطع' کا حکم یہ ہے کہ یہ روایت بالاتفاق ضعیف ہوتی ہے۔

مدلس کا بیان

لفظ مدلس، تدلیس سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اس کا معنی ہے 'عیب چھپانا'۔ یہ دلس سے مشتق ہے جس کا معنی 'اندھیرا یا تاریکی کا اختلاط' ہے۔[۱۶۹]

اصطلاح میں 'مدلس راوی' وہ ہوتا ہے جو سند کا عیب چھپا کر اس کی تحسین ظاہر کرے۔[۱۶۹]

* اس کی دو قسمیں ہیں: ① تدلیس الاسناد ② تدلیس الشیوخ

① **تدلیس اسناد:** یہ ہے کہ راوی اپنے کسی ایسے ہم عصر شیخ سے روایت کرے جس سے ملاقات کر چکا ہو مگر یہ روایت اس سے نہ سنی ہو، یا ایسے ہم عصر سے روایت کرے جس سے ملاقات نہ کی ہو مگر یہ تاثر دے کہ وہ اس سے ملاقات کے بعد روایت کر رہا ہے۔[۱۷۰]

② **تدلیس شیوخ:** یہ ہے کہ راوی اپنے شیخ سے سن کر روایت کرے مگر بیان کرتے وقت شیخ کا ایسا نام، کنیت، نسبت یا وصف ذکر کرے جو غیر معروف ہو اور ایسا کرنے کا مقصد یہ ہو کہ کہیں وہ پہچان نہ لیا جائے، کیونکہ وہ ضعیف یا کم تر درجہ کا کوئی آدمی ہو۔[۱۷۱]

تدلیس کا حکم یہ ہے کہ بعض اوقات یہ مکروہ ہوتی ہے، مثلاً جب کسی راوی کا استاد معمولی درجہ کا ہو اور اس کے استاد کا استاد عالی مرتبہ ہو تو وہ معمولی درجہ کے استاد کو ساقط کر کے استاد کے استاد سے روایت کرے۔ اور بعض اوقات تدلیس حرام ہوتی، مثلاً جب راوی کا استاد غیر ثقہ ہو، تو وہ اسے ساقط کر دے اور اس کے استاد سے روایت بیان کرے تاکہ اس کے ضعیف استاد کا پتہ نہ چل سکے۔[۱۷۲]

مرسل خفی کا بیان

لفظ مرسل اِرسال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اس کا معنی ہے آزاد چھوڑ دینا[۱۷۳] اور خفی جلی کی ضد ہے۔ یہ ایسی روایت ہوتی ہے کہ جس کا ارسال مخفی ہوتا ہے اور اس کے طالب کو کافی محنت کرنی پڑتی ہے اسی لیے اس کا نام مرسل خفی رکھا گیا ہے۔

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے اس کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے:

المرسل الخفی إذا صدر من معاصر لم یلق من حدث عنه بل بینه وبینه واسطة[۱۷۴]

''مرسل خفی وہ روایت ہے جس کا راوی اپنے ہم عصر سے روایت کرے اور اس سے اس کی ملاقات نہ ہوئی ہو بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک اور راوی کا واسطہ موجود ہو۔''

* مرسل خفی اور تدلیس میں یہ فرق ہے کہ تدلیس کرنے والا ایسے راوی سے روایت بیان کرتا ہے جس سے اس کی ملاقات اور سماع تو ثابت ہے مگر یہ روایت اس نے اس سے نہیں سنی، جبکہ ارسال کرنے والا ایسے راوی سے روایت بیان کرتا ہے جس سے اس کی ملاقات اور سماع ہی ثابت نہیں۔[175]

مرسل خفی روایت انقطاع کی وجہ سے ضعیف شمار ہوتی ہے۔

اتصال سند نہ ہونے کی بنا پر محدثین رحمہم اللہ کی ردکردہ چند احادیث

① عن خلیل بن مرة عن معاویة بن قرة عن أبی هریرة مرفوعا:

«من لم یوتر فلیس منا»

''یعنی فرمانِ نبوی ﷺ ہے کہ جس نے وتر نہ پڑھا وہ ہم میں سے نہیں۔''

یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس میں انقطاع ہے۔

◉ اِمام زیلعی رحمہ اللہ (م ۷۶۲ ھ) رقمطراز ہیں:

''یہ روایت منقطع ہے، اسے اِمام احمد (م ۲۴۱ ھ) نے روایت کیا ہے اور وہ خود فرماتے ہیں کہ معاویہ بن قرۃ (م ۱۱۳ ھ) نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نہ کچھ سنا ہے اور نہ ہی ملاقات کی ہے اور خلیل بن مرہ (م ۱۶۰ ھ) کو اِمام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ ھ) اور اِمام نسائی رحمہ اللہ (م ۳۰۳ ھ) نے ضعیف جبکہ اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ ھ) نے اسے منکر الحدیث کہا ہے۔''[176]

② عن عمر بن عبد العزیز عن عقبة بن عامر مرفوعا:

«رحم الله حارس الحرس»

''یعنی اللہ تعالیٰ جنگ میں پہرہ دینے والے پر رحم فرمائے۔''

یہ روایت مرسل خفی ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے کیونکہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ (م ۱۰۱ ھ) کا عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے سماع ثابت نہیں۔[177]

③ عن بقیة بن الولید عن أبی یحیی المدینی عن عمرو بن شعیب عن أبی سلمة عن أبی هریرة مرفوعا:

« المتم للصلاة فی السفر کالمقصر فی الحضر»

''سفر میں نماز پوری پڑھنے والا حضر میں قصر کرنے والے کی مانند ہے۔''

یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں بقیہ راوی مدلس ہے اور اس نے لفظِ عن سے روایت بیان کی ہے۔[178]

بحث رابع: سند میں شذوذ وعلت

شذوذ کا معنی ومفہوم

لغوی مفہوم

لغت میں شذوذ باب شَذّ یشُذّ بروزن نصر سے مصدر ہے اور اس کا معنی ہے: 'جماعت سے الگ ہو جانا۔'[179] یہ لفظ اس معنی میں

ایک حدیث میں بھی استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ فرمانِ نبویﷺ ہے:

من شذ شذ إلى النار [180]

''جو (مسلمانوں کی) جماعت سے الگ ہوا وہ آگ کی طرف (اہل جنت سے) الگ ہو گیا۔''

اصطلاحی مفہوم

اصطلاحِ محدثین ﷭ میں شذوذ یہ ہے کہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت کرے۔ [181]

- اِمام ابن صلاح ﷫ (م ۶۴۳ ھ) شذوذ کی تعریف یوں فرماتے ہیں:

''ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت کرے یا ثقات کی جماعت کی مخالفت کرے خواہ وہ درجے میں اس سے کم ہی ہوں۔'' [182]

مخالفت کرنے والے کی روایت کو شاذ اور جس کی مخالفت کی جا رہی ہے اس کی روایت کو محفوظ کہتے ہیں۔ شاذ روایت قابل حجت نہیں ہوتی جبکہ محفوظ روایت قابل حجت اور قابل عمل قرار پاتی ہے۔ [183]

شذوذ کبھی سند میں ہوتا اور کبھی متن میں۔ متن میں شذوذ کا بیان آئندہ فصل میں آئے گا، جبکہ سند میں شذوذ کا بیان درج ذیل ہے۔

شذوذ فی السند

جس روایت کی سند میں شذوذ ہو اسے شاذ الاسناد کہتے ہیں۔ سند میں شذوذ کی مثال یہ روایت ہے:

عن ابن عيينه عن عمرو ابن دينار عن عوسجة عن ابن عباس أن رجلا توفى على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثا الا عبدا هو أعتقه فأعطاه النبى ﷺ ميراثه

''یعنی عہدِ رسالت میں ایک آدمی فوت ہوا، اس کا سوائے ایک آزادہ کردہ غلام کے کوئی وارث نہیں تھا تو آپ ﷺ نے اس کی میراث اسی غلام کو عنایت فرما دی۔''

مذکورہ حدیث کی سند میں ابن عیینہ ﷫ (م ۱۹۸ھ) نے عوسجہ کے بعد ابن عباس﷜ کا ذکر کیا ہے جبکہ اسی حدیث کو حماد بن زید (م ۱۷۹ھ) نے بھی روایت کیا ہے مگر اس نے ابن عباس ﷜ کا ذکر نہیں کیا۔ پھر ابن عیینہ ﷫ (م ۱۹۸ھ) کی متابعت محمد بن مسلم طائفی نے کی ہے جبکہ حماد کی کسی نے متابعت نہیں کی۔

- اِمام ابن ابی حاتم ﷫ (م ۳۲۷ھ) نے فرمایا ہے:

''میں نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ ابن عیینہ (م ۱۹۸ھ) اور محمد بن مسلم طائفی دونوں ابن عباس ﷜ کا ذکر کرتے ہیں، کیا ان کی روایت محفوظ ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں اور چونکہ حماد بن زید (م ۱۷۹ھ) کی کسی نے متابعت نہیں کی اس لیے اس کی سند میں شذوذ ہے۔'' [184]

علت کا معنی ومفہوم

لغوی مفہوم

لغت میں اس کا معنی ہے: بیماری اور سبب وغیرہ۔ [185]

اصطلاحی مفہوم

اصطلاحِ محدثین ﷭ میں اس سے مراد وہ حدیث ہے جس میں کوئی ایسا مخفی سبب ہو جو اس کی صحت پر اثر انداز ہو سکتا ہو، حالانکہ

بظاہر وہ صحیح وسالم نظر آتی ہو، ایسی روایت کو معلول کہا جاتا ہے۔[۱۸۶]

دراصل معلول روایت کا تعلق وہم الراوی سے ہے یعنی راوی وہم کے ساتھ روایت آگے بیان کر دیتا ہے، لہٰذا کبھی موقوف کو مرفوع اور کبھی مرسل کو مسند بیان کر دیتا ہے اور کبھی ایک حدیث کو دوسری کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے۔[۱۸۷]

ان مخفی علتوں کا علم صرف علم حدیث کے اُن ماہرین کو ہی ہوتا ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ نے اسانید ومتون میں مہارتِ تامہ، قوتِ حافظہ اور روشن دماغی جیسے اوصاف سے نوازا ہوتا ہے۔ وہ روایات کی اسانید جمع کرتے ہیں اور رواۃ کے احوال میں غور وفکر کرتے ہیں، پھر اس مخفی سبب تک پہنچتے ہیں جو صحتِ حدیث کو متاثر کر رہا ہوتا ہے۔

'علل حدیث' کا علم نہایت دقیق علم ہے، اسی وجہ سے بہت کم ائمہ حدیث نے اس کے بارے میں کام کیا ہے۔ اس علم کے ماہرین میں اِمام علی بن مدینی (م ۲۳۴ ھ)، اِمام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ھ)، اِمام بخاری (م ۲۵۶ ھ)، اِمام ابوحاتم (م ۳۲۷ ھ)، اِمام ابوزرعہ (م ۲۶۴ ھ)، اِمام دارقطنی (م ۳۸۵ ھ)، اِمام ابویعلی (م ۳۰۷ ھ)، اِمام ترمذی (م ۲۷۹ ھ) اور اِمام حاکم رحمہم اللہ (م ۴۰۵ ھ) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

علت کبھی متن میں ہوتی ہے، کبھی سند میں اور کبھی سند ومتن دونوں میں ہوتی ہے۔ متن اور سند ومتن دونوں میں علت کا بیان آئندہ فصل میں آئے گا، البتہ صرف سند میں علت کا بیان حسب ذیل ہے۔

علت فی السند

جس روایت کی سند میں علت ہو (یعنی صرف سند متاثر ہو متن متاثر نہ ہو) اسے معلل فی السند کہا جاتا ہے۔ سند میں علت کی مثال یہ روایت ہے:

عن یعلی بن عبید عن سفیان الثوری عن عمرو بن دینار عن ابن عمر عن النبی ﷺ قال « البیعان بالخیار ما لم یتفرقا »

''یعنی دو سودا کرنے والوں کو اس وقت تک اختیار ہے جب تک وہ جدا نہ ہو جائیں۔''

اس روایت میں علت 'عمرو بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۶ ھ)' میں ہے، درحقیقت یہ عبداللہ بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۷ ھ) ہے۔ یعلی بن عبید رحمہ اللہ (م ۲۰۹ ھ) کو وہم ہوا ہے اور اس نے عمرو بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۶ ھ) کی جگہ عبداللہ بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۷ ھ) کا ذکر کر دیا ہے اور دونوں ہی ثقہ ہیں۔ اس غلطی کی وجہ سے یہ سند معلول ہے، لیکن متن دیگر صحیح اسانید سے مروی ہونے کی وجہ سے معتبر ہے۔[۱۸۸]

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) لسان المیزان :۲۸۹/۳

(۲) مقدمة صحیح مسلم :ص ۸۴

(۳) ابن أبی حاتم ،عبد الرحمن بن محمد الرازی :الجرح و التعدیل،تحقیق عبد الرحمن المعلمی ، دائرۃ المعارف العثمانیة ، حیدر آباد، الطبعة الاولی، ۱۳۷۱ھـ:۲۸/۱

(۴) میزان الاعتدال :۳۰۴/۱

(۵) مقدمة صحیح مسلم:ص ۸۴

(۶) المحدث الفاصل:ص ۲۰۸

(۷) معرفة علوم الحدیث:ص ۶

(۸) المحدث الفاصل :ص ۲۰۹

(۹) مقدمة صحیح مسلم :ص ۸۷

(۱۰) مقدمة صحیح مسلم :ص ۸۸

(۱۱) خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی :شرف اصحاب الحدیث مع مقدمه محمد اسماعیل سلفی، الجمعیة اهل الحدیث، لاهور :ص ۳۹۳

(۱۲) فتح المغیث :ص ۳۳۵

(۱۳) الحاکم النیسابوری ،أبی عبد اللہ محمد بن عبد اللہ :المدخل إلی علم الصحیح، تحقیق:ربیع بن هادی عمیر ، مؤسسة الرسالة، بیروت ،الطبعة الاولی، ۱٤۰٤ھـ :ص۲

(۱۴) الکفایة :ص۲۸۳

(۱۵) کتاب المجروحین :۲۷/۱

(۱۶) کتاب الجرح والتعدیل از ابن ابی حاتم:۱۴/۱

(۱۷) صحیح بخاری : کتاب العلم

(۱۸) فتح الباری :۱۷۴/۱

(۱۹) الدارمی، عبد اللہ بن عبد الرحمن:سنن دارمی، شرکة الطباعة الفنیة المتحدة، ۱۹٦٦ء :۱۴۲/۱، فتح الباری :۱۷۵/۱

(۲۰) معرفة علوم الحدیث :ص ۷، ۸

(۲۱) فتح الباری :۱۷۵/۱

(۲۲) التبریزی، الشیخ ولی الدین محمد بن عبد الله الخطیب: مشکاۃ المصابیح ، تحقیق:ناصر الدین الالبانی ، منشورات المکتب الإسلامی، دمشق، الطبعة الاولی، ۱۳۸۱ھـ۱۹۶۱ء :۲۱۲

(۲۳) سنن الدارمی :۱۴۰/۱

(۲۴) فتح الباری :۱۷۵/۱

(۲۵) معرفة علوم الحدیث :ص ۸

(۲۶) الجامع لأخلاق الراوی :۲۱۶/۱

(۲۷) فتح المغیث :۲۸۰/۳

(۲۸) *ابن صلاح ،أبی عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن* :مقدمة ابن الصلاح فی علوم الحدیث، دار الکتب العلمیة، بیروت :ص ۲۱۵

(۲۹) لزرقانی:الشرح العلامة الزرقانی علی المواهب اللدنیة للقسطلانی :دار المعرفة، بیروت :۴۵۴/۵

(۳۰) ابن حزم ، محمد علی بن حزم :الفصل فی الملل والأهواء والنحل ، مطبعة الخانجی ، مصر :۸۴/۲

(۳۱) تقریب النواوی مع التدریب :۶۰/۲

(۳۲) ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم :المنهاج السنة النبویة، تحقیق:محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الریاض، الطبعةالاولی، ۱۴۰۶ھـ :۱۱/۴

(۳۳) مجموع الفتاوی از ابن تیمیة :۹/۱

(۳۴) معرفة علوم الحدیث :۱۰۶

(۳۵) ابن رجب الحنبلی ، عبد الرحمن بن أحمد :شرح علل الترمذی، تحقیق :د. همام عبد الرحیم سعید ، مکتبة المنار ، اردن، ۱۴۰۷ھـ ۱۹۸۷م:ص ۱۲۲

(۳۶) أیضا

(۳۷) المحدث الفاصل :ص ۴۰۳،الکفایة :ص ۱۱۶

(۳۸) شرح علل الترمذی *از ابن رجب*:ص ۱۲۲

(۳۹) شرح علل الترمذی *از ابن رجب*:ص ۱۲۲

(۴۰) الصحاح فی اللغة، مادہ: *عدل*

(۴۱) المائدة :۸

(۴۲) لسان العرب، مادہ: *عدل*

(۴۳) البقرة :۱۲۳

(۴۴) القاموس المحیط، مادہ: العدل

(۴۵) الانعام :۱۵۰

(۴۶) مختار الصحاح، مادہ: عدل

(۴۷) کتاب العین از خلیل بن احمد النحوی، مادہ: عدل

(۴۸) الطلاق :۲

(۴۹) البقرۃ :۲۸۲

(۵۰) الکفایة :ص ۸۵

(۵۱) تیسیر مصطلح الحدیث :ص ۱۳۲

(۵۲) الکفایة :ص۱۴۳

(۵۳) توضیح الافکار :۱۱۸/۲

(۵۴) نزھة النظر شرح نخبة الفکر :ص ۵۵

(۵۵) سنن ابن ماجه :۲۴۹۹

(۵۶) الکفایة :ص ۷۹

(۵۷) الروض الباسم لابن الوزیر :ص ۲۷

(۵۸) احمد حسن : جامع الاصول، مطبع مجتبائی ، لاھور طبع اول ، ۱۹۸۶ء :۷۵/۱، الکفایة :ص ۱۴۱

(۵۹) ابو داؤد، سلیمان بن اشعث السجستانی:سنن ابو داود، المکتبة الاثریه ، باکستان ، الطبعةالثانیة ، ۱۳۹۹ھـ :۲۳۴۰، سنن ابن ماجة :۱۶۵۲، صحیح ابن خزیمة :۱۹۲۳

(۶۰) تدریب الراوی :۱۰۹/۲، مقدمة ابن الصلاح :ص ۹

(۶۱) الکفایة :ص ۱۴۱-۱۴۲

(۶۲) مقدمة ابن الصلاح :ص ۹۸-۹۹

(۶۳) الکفایة :ص ۱۶۱

(۶۴) أیضا

(۶۵) توضیح الافکار :۲۱۲/۲

(۶۶) أیضا

(۶۷) تدریب الراوی :۱۰۹/۲ ۔ مزید دیکھئے : التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر فی اصول الحدیث :ص ۲۱، قواعد التحدیث :ص ۱۶۷، الکفایة :ص ۹۳، فتح المغیث:۸۳/۳

(۶۸) تدریب الراوی :۲۳۴/۱

(۶۹) فتح المغیث :۲۹۴/۱

(۷۰) النووی، محی الدین یحییٰ بن شرف :التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر ، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف، إحیاء السنة النبوية، بیروت، الطبعةالثانیة، ۱۳۹۹ھـ:ص ۷

(۷۱) الکفایة :ص ۱۴۷

(۷۲) الکفایة:ص ۱۱۸

(۷۳) الکفایة :ص ۱۴۷

(۷۴) دیکھئے: توضیح الافکار :۱۱۵/۲، معرفة علوم الحدیث:ص ۵۳، تدریب الراوی:ص ۱۹۷، الکفایة :ص ۱۳۵، الباعث الحثیث :ص ۹۲، مقدمة ابن الصلاح :ص ۹۴

(۷۵) الحجرات:۶

(۷۶) الکفایة:۷۷

(۷۷) منهج البخاری فی تصحیح الاحادیث وتعلیلها:ص ۶۰

(۷۸) صحیح بخاری :۳۰۵۰

(۷۹) صحیح بخاری :۴۰۲۳

(۸۰) الحجرات :۶

(۸۱) الکفایة :ص ۲-۷۵، تدریب الراوی :ص ۱۹۸

(۸۲) مقدمةصحیح مسلم :ص ۳۶

(۸۳) کتاب المجروحین از ابن حبان:۷۹/۱

(۸۴) ارشاد الفحول از اِمام شوکانی:ص ۵۱

(۸۵) نزهة النظر :ص ۸۹

(۸۶) تدریب الراوی:ص ۲۱۶

(۸۷) شرح النخبة:ص ۱۵۶

(۸۸) الباعث الحثیث :ص ۱۲

(۸۹) ابن الملقن: المقنع فی علوم الحدیث ، تحقیق:عبدالله بن یوسف الجدیع ، دار فواز، الإحساء، الطبعة الا ولی ، ۱٤۱۳ھـ :ص ۲۶۵

(۹۰) شرح العلل :۵۴/۱

(۹۱) مقدمة ابن الصلاح :ص ۱۰۴

(۹۲) ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی:هدی الساری مقدمه فتح الباری، دار نشر الکتب

الإسلامیه ، لاهور :ص ۳۸۵

(۹۳) قواعد التحدیث :ص ۱۲۷

(۹۴) العراقی ، أبی الفضل زین الدین عبد الرحیم بن الحسین بن عبد الرحمن:التبصرة والتذکرة وشرحها:دار الکتب العلیمة ، بیروت :ص ۱٦٦

(۹۵) قواعد التحدیث :ص ۱۲۷

(۹٦) صحیح بخاری :۱۱۰،صحیح مسلم :۳،مصنف ابن ابی شیبة :۷٦۲/۸

(۹۷) نزهه النظر :ص ۸۵، تیسیر مصطلح الحدیث :ص ۸٦

(۹۸) نزهة النظر :ص ۸۹

(۹۹) توجیة النظر الی اصول الأثر:۵۷۴/۲

(۱۰۰) ماخوذ از نزهة النظر :ص ۹۷۔۹۸، مقدمة ابن الصلاح :۱۱۱۔۱۱۳،تیسیر مصطلح الحدیث:۱۰۔۱۱۲

(۱۰۱) توضیح الافکار :۱۸۵/۲

(۱۰۲) الباعث الحثیث :ص ۱۱

(۱۰۳) نزهة النظر:ص ۱۰۰

(۱۰۴) میزان الاعتدال:۲٦۹/۳

(۱۰۵) تلخیص الحبیر :۱۵۲/۵

(۱۰٦) میزان الاعتدال :۲۰۵/۲

(۱۰۷) کتاب العین ، ماده:ضبط

(۱۰۸) القاموس المحیط ، ماده: ضبط

(۱۰۹) علوم الحدیث از ڈاکٹر صبحی صالح :ص ۱٦۵

(۱۱۰) نزهة النظر :ص ۵۵

(۱۱۱) فتح المغیث :۱٦/۱

(۱۱۲) مقدمة ابن الصلاح :ص ٦۱

(۱۱۳) سنن الدارمی :۱٦۱/۱

(۱۱۴) الجامع لأخلاق الراوی :۲۱۲/۲

(۱۱۵) نزهة النظر :ص ۵۴۔۵۵

(۱۱٦) صحیح بخاری:۷٦۵

(۱۱۷) سنن الترمذی :۱٦۵۹،سنن ابی داود:۲٦۳۱

(۱۱۸) تقریب التهذیب :۹۴۴

(۱۱۹) الترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی:جامع الترمذی، دار السلام، الریاض ، الطبعة الاولی ، ١٤١٧ھـ :۲۲

(۱۲۰) مقدمة ابن الصلاح :ص ۵

(۱۲۱) سنن الترمذی :۱۱۱۳

(۱۲۲) تهذیب الکمال :۱۰۱/۲، تقریب التهذیب :ص ۴۵۷

(۱۲۳) کتاب المجروحین :٦/۱

(۱۲۴) الشافعی، محمد بن ادریس:الرسالة، المکتبة العلمیة، بیروت:ص:۳۸۲

(۱۲۵) شرح العلل :۱۰۹/۱

(۱۲۶) الکفایة :ص۱۴۴

(۱۲۷) نزهة النظر :ص ۸۹

(۱۲۸) نزهة النظر :ص ۲۷

(۱۲۹) البیان المکمل فی تحقیق الشاذ والمعلل :ص ۳۵

(۱۳۰) دیکھئے، نزهة النظر :ص ۲۷

(۱۳۱) دیکھئے، الکفایة :ص۲۳۳

(۱۳۲) فتح المغیث :۳۵۴/۱

(۱۳۳) کتاب المجروحین :٦٧/۱

(۱۳۴) الکفایة :ص:۲۲۸،شرح العلل :۲۰۹/۱

(۱۳۵) لسان العرب :مادہ: درج

(۱۳٦) دیکھئے: مقدمة ابن الصلاح :ص ۱۸، الباعث الحثیث :ص ۱۰

(۱۳۷) نزهة النظر :ص۹۰

(۱۳۸) دیکھئے: تدریب الراوی :ص ۱۷۸

(۱۳۹) لسان العرب، مادہ: قلب

(۱۴۰) دیکھئے: نزهة النظر :ص ۹۲، الباعث الحثیث :ص ۷۲، منهج النقد :ص ۴۳۵

(۱۴۱) دیکھئے:فتح المغیث :۳۱۹/۱

(۱۴۲) دیکھئے: نزهة النظر :ص ۹۲

(۱۴۳) تدریب الراوی :۲۰۳/۲

(۱۴۴) لسان العرب، مادہ: ضرب

(۱۴۵) دیکھئے، اصول الحدیث از عجاج خطیب: ص ۳۴۴، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۰۲

(۱۴۶) تدریب الراوی: ۴۴/۱، ۴۵، ۴۶، النکت: ۳۷۲/۱ ، ۲/ ۶۵۳، ۶۵۴، فتح المغیث: ۱۷/۱، ۱۹، توضیح الافکار: ۸/۱، ۱۳، ۱۴ ، ۴۷/۲

(۱۴۷) نزهة النظر: ص ۸۲، تدریب الراوی: ۱۹۵/۲

(۱۴۸) الدار قطنی، علی بن عمر: سنن دار قطنی ، تصحیح: عبد اللہ ہاشم یمانی ، دار المحاسن، قاہرہ: ۶۸/۱، تقریب التہذیب: ص ۲۸۷

(۱۴۹) ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی: تقریب التہذیب، تحقیق: محمد عوامة، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ١٤٠٦ھ: ص ۳۱۴

(۱۵۰) میزان الاعتدال: ۷۰/۳، الجرح والتعدیل: ۳۳۴/۶

(۱۵۱) القاموس المحیط: مادہ: وصل

(۱۵۲) نزهة النظر: ص ۵۶

(۱۵۳) مقدمة ابن الصلاح: ص ۹

(۱۵۴) دیکھئے: فتح المغیث: ۱۰۲/۱، شرح الالفیة: ۵۸/۱، تدریب الراوی: ص ۱۰۸

(۱۵۵) الباعث الحثیث: ص ۵

(۱۵۶) سنن ابی داود: ۴۲۹۱، مستدرك حاكم: ۵۲۲/۴

(۱۵۷) البخاری، محمدبن إسماعیل: الأدب المفرد، تحقیق: محمد فواد الباقی، دارالبشائر الاسلامية ، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ھ: ۱۱۰۷

(۱۵۸) لسان العرب: مادہ: علق

(۱۵۹) شرح النخبة: ص ۶۱

(۱۶۰) تاج العروس: مادہ: رسل

(۱۶۱) معرفة علوم الحدیث: ص ۲۵

(۱۶۲) مقدمة ابن الصلاح: ص ۵۳، الارشاد: ص ۸۰

(۱۶۳) صلاح الدین أبی سعید خیل بن کیکلدی العلائی: جامع التحصیل فی أحکام المراسیل ، تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی، عالم الکتب، بیروت، الطبعة الثانیة ، ١٤٠٧ھ: ص: ٨٦

(۱۶۴) توجیه النظر الی أصول الأثر: ۵۶۱/۲، الباعث الحثیث: ص ۶

(۱۶۵) ابن فارس، أبو الحسن أحمد: معجم مقاییس اللغة ، تحقیق: عبدالسلام ہارون، دار الفکر: مادہ

: عضل

(۱۶۶) نزهة النظر :ص۸۰، مقدمة ابن الصلاح :ص۵۹، الارشاد :ص ۵۸

(۱۶۷) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر :التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، مغرب، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ :۲۱/۱

(۱۶۸) نزهة النظر :ص۸۰، ۸۱

(۱۶۹) لسان العرب :مادہ: دلس

(۱۷۰) التقييد والايضاح :ص ۹۷

(۱۷۱) الأبناسى، برهان الدين إبراهيم بن موسىٰ بن أيوب: الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، نسخة مصورة عن نخسة المكتبة السليمانية، استانبول :۱۷۳/۱

(۱۷۲) الباعث الحثيث:ص ۸

(۱۷۳) تاج العروس :مادہ: رسل

(۱۷۴) نزهة النظر :ص۸۲

(۱۷۵) الكفاية :ص ۳۵۷

(۱۷۶) الزيلعى، جمال الدين أبى محمد عبد الله بن يوسف:نصب الراية لأحاديث الهداية، مطبعة دار المامون الطبعة الاولى، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨ء :۱۵۶/۳

(۱۷۷) العقيلى أبى جعفر محمد بن عمرو : كتاب الضعفاء للعقيلى، تحقيق:عبد المعطى أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤ء:۳۹۴/۴

(۱۷۸) نصب الراية :۳۳۴/۳

(۱۷۹) القاموس المحيط :مادہ:شذ

(۱۸۰) سنن الترمذى :۲۱۶۷

(۱۸۱) نزهة النظر :ص۵۶

(۱۸۲) مقدمة ابن الصلاح :ص ۷۱

(۱۸۳) القزوينى، ابى يعلى الخليل بن عبد الله : الارشادفى معرفة علماء الحديث، تحقيق:الدكتور محمد سعيد بن عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الاولى، ١٤٠٩هـ :۱۷۷/۱، التقييد والايضاح :ص ۲۱

(۱۸۴) علل الحديث :۵۲/۲، سنن الترمذى :۲۱۰۶

(۱۸۵) لسان العرب:مادہ: علل

(١٨٦) نزهة النظر :ص ٨٥

(١٨٧) مجموع الفتاوى از ابن تيمية :١٨/١٨، ١٩

(١٨٨) مقدمة ابن الصلاح :ص ٩١

فصل دوم

متنِ حادیث کی تحقیق کے محدثانہ اصول

- متنِ حدیث میں انتفائے علت
- مخالفت الثقات باعتبار متن
- موضوع یا ضعیف حدیث کو پہچاننے کی علامات

متن حدیث کی تحقیق کے اصول

تمہید

قرآن کریم سے معنویت حاصل کر کے انسان کی تربیت کے لیے رسول اللہ ﷺ نے وحی کی روشنی میں جو پروگرام مرتب کیا اور حدیث کے مختلف ابواب میں جس کی تفصیل موجود ہے، فنی ماہرین نے اس کی صحت کو جانچنے کے لیے متن اور سند دونوں سے متعلق ایک معیار مقرر کیا ہے۔

- اس سلسلہ میں علامہ تقی امینی رقم طراز ہیں:

’’متن اصل حدیث اور سند اس کے پہنچنے کے ذریعے اور راستے کو کہتے ہیں۔’سند‘ اگرچہ اصل حدیث کا جزء نہیں ہے، لیکن چونکہ اولا حدیث کی صحت کا مدار سند ہی پر ہے، اس بنا پر محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی حیثیت کسی طرح بھی جز سے کم نہیں ہے۔ سند پر گفتگو کو خارجی نقد اور متن پر گفتگو کو داخلہ نقد کہا جاتا ہے۔‘‘[1]

رسول اللہ ﷺ سے مروی ہر حدیث سند اور متن دو اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے۔ ’سند‘ سے مراد اساتذہ وتلامذہ کا وہ سلسلۂ رجال ہے جو یکے بعد دیگرے اس حدیث کے قائل تک جا پہنچتا ہے اور سلسلۂ رجال کے بعد جہاں سے الفاظ عبارت کی ابتدا ہوتی ہے اس کو ’متن‘ کہتے ہیں۔ علمائے حدیث کے ہاں نقدِ متن سے مراد یہ ہے کہ کسی حدیث کے متصل سند کے ساتھ عادل وضابط راویوں کے ذریعے سے موصول ہوجانے کے بعد متن حدیث یا الفاظ عبارت پر اس اعتبار سے تحقیق کرنا کہ کہیں اس متن یا عبارت میں کوئی ایسا جھول تو نہیں پایا جا رہا جو اس روایت کی اِسنادی حیثیت کو مشکوک بنا دے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحقیق حدیث کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ نے دو طریقہ کار اختیار فرمائے ہیں: نقد سند، نقد متن۔ لیکن حاصل دونوں کا ایک ہی ہے اور وہ یہی ہے کہ روایت کے موصول ہونے کا مرکزی کردار چونکہ راوی ہوتا ہے اس لیے تحقیق روایت کا آخری اور بنیادی مدار بھی وہی ہوگا۔ تحقیق حدیث کے پہلے طریقہ کو ہم علمی زبان میں تحقیق المتن من حیث السند کہہ سکتے ہیں اور دوسرے طریقے کو تحقیق السند من حیث المتن کا نام دیا جاسکتا ہے۔

تحقیق روایت کے باب میں نقد وتحقیق کے تمام تر پہلوؤں کو مدنظر رکھے جانے کے باوجود حیرت کا مقام ہے کہ حدیثِ نبوی کے خلاف آج مختلف محاذ قائم کئے جارہے ہیں۔ جدید تعلیم یافتہ حضرات اپنے مذہب اور مخصوص نظریات کے تحفظ کے لئے ایسے اُصول وضع کررہے ہیں، جن کے ذریعہ سے ان احادیثِ نبویہ کو ردّ کیا جاسکے جو ان کے مذہب اور ذاتی نظریات کے خلاف ہیں۔ انہیں خلافِ قرآن یا خلافِ عقل ہونے کے دعویٰ سے ٹھکرانے کی سعئ مذموم ہورہی ہے اور یہ کام اہل عجم میں زیادہ شدومد سے ہورہا ہے۔ درحقیقت عجمی ذہنیت عربی نبوت کو مکمل طور پر قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے اور کسی بھی حدیث کو ’درایت‘ کے خلاف قرار دے کر ردّ کر دینا عام مشغلہ بن گیا ہے۔ جب عربی لغت میں لفظ ’درایت‘ عقل کے معنی میں ثابت ہی نہیں تو ’درایت‘ کو عقل کے معنی میں لے کر عقل یا عقل عام کے خلاف حدیث کو ردّ کر دینے کا اصول بے محل اور بیجا ہے۔ افسوس کا مقام یہ ہے ان غلط نظریات کو توڑ مروڑ کر محدثین کرام رحمہم اللہ پر چسپاں کر دیا جاتا ہے اور اپنے من مانے مفہوم کو لینے کے لئے اور پھر اس کو ثابت کرنے کے لئے تلبیس کرتے ہوئے صحیح احادیث کو ’درایت‘ کے نعرے سے رد کیا جاتا ہے۔ حالانکہ پہلے باب کی تیسری فصل میں وضاحۃً گذر چکا ہے کہ محدثین رحمہم اللہ لفظ درایت کو عقل کے

معنی میں لینے کی بجائے صرف تحقیق حدیث کے لئے استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کا میدان یہی ہے۔ رہا حدیث سے استنباط کا تعلق تو یہ فقہاء رحمہم اللہ کا میدان ہے، نا کہ حدیث کی تحقیق کرنے والوں کا، جیسا کہ اس کی مفصل وضاحت چوتھے باب کی فصل اول میں آئے گی۔ فی الوقت اس فصل میں ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ محدثین رحمہم اللہ کی تحقیق حدیث کا اگرچہ اصل میدان 'سند' ہے، لیکن اس کے باوجود مزید برآں اتمام فائدہ کے لیے انہوں نے 'متن' سے متعلقہ ضروری تقاضوں کو کسی طور پر نظر انداز نہیں کیا۔

⊙ ڈاکٹر صُبحی صالح حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

علم مصطلح الحديث بطبيعته تعريفه لا يقتصر على مباحث الاسناد بل يجاوزها إلى المسائل المتعلقه بالمتن أيضا[2]

''اصطلاح حدیث کا علم اپنی طبیعت کے لحاظ سے سند کے مباحث کے لیے خاص نہیں ہے، بلکہ متن سے متعلق جو مباحث ہیں وہ بھی اس میں شامل ہیں۔''

'اہل درایت' محدثین کرام رحمہم اللہ پر یہ اعتراض بڑی شدو مد سے کرتے ہیں کہ انہوں نے حدیث کو من حیثُ المتن پرکھنے کی جانب کوئی توجہ مبذول نہیں کی، اگرچہ یہ دعوی فن حدیث سے ان کی لاعلمی کی دلیل ہے، لیکن اس کے باوجود ہم اس فصل میں انہیں بتائیں گے کہ جو مراد 'درایتی نقد' سے ان کی ہے محدثین کرام رحمہم اللہ نے اس قسم کی 'کمیوں' کو بھی کسی طور پر تحقیق متن میں نظر انداز نہیں کیا۔ المختصر اس فصل کو اسی تناظر میں پڑھنا چاہیے کہ محدثین عظام رحمہم اللہ نے سند کے ساتھ ساتھ تحقیق عبارت پر کامل ومکمل کام کیا ہے، لیکن ہم اس بات کے علی وجہ البصیرت قائل ہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ صرف اسی 'درایتی نقد' کے قائل ہیں جو بالآخر 'سند' پر منتج ہو۔

تحقیق متن کا ارتقاء اور محدثین کرام رحمہم اللہ کی خدمات

قرآن کریم اور نقد متن

جس طرح قرآن مجید کی رو سے خبر کی تحقیق میں رواۃ اور سند کو پرکھنے کا حکم موجود ہے[3] عین اسی طرح روایت کی تحقیق کرتے ہوئے حالات وقرائن کی روشنی میں اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کی تعلیم خود قرآن مجید نے دی ہے۔

① سورہ نور میں واقعہ افک کے ضمن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ ﴾[4]

''ایسا کیوں نہ ہوا کہ جب تم نے اس بات کو سنا تو مؤمن مردوں اور عورتوں نے ایک دوسرے کے بارے میں نیک گمان کیا اور کہا کہ یہ تو صریح بہتان ہے۔''

اس آیت سے معلوم ہوا کہ بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں جن کے بطلان کے قرائن اس قدر واضح ہوتے ہیں کہ ان کو سنتے ان کا جھوٹ اور افترا واضح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تفسیر ابن کثیر میں روایت ہے کہ جب حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے یہ بات سنی تو اپنی اہلیہ سے فرمایا:

''یہ سراسر جھوٹ ہے۔ اے اُم ایوب رضی اللہ عنہا! کیا تم ایسا کر سکتی ہو، انہوں نے کہا: بخدا نہیں''۔ تو فرمایا: اللہ کی قسم! عائشہ رضی اللہ عنہا تم سے بہتر ہیں۔''[5]

④ اسی طرح قرآن مجید میں ارشاد ہے:

﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[6]

''اے لوگو! عمر کا کافی بڑا حصہ میں تمہارے درمیان گذار چکا ہو، کیا تم غور نہی کرتے؟''

علامہ تقی امینی اس آیت سے نقدمتن کی دلیل یوں پیش فرماتے ہیں:

''آیت میں صدق نبوت کی ضمانت زندگی کے اس حصے کے لیے پیش کی گئی ہے جو قبل نبوت ہے، تو بعد نبوت کی زندگی اور اس کے فرمودات میں کیونکر ایسا نقص پایا جائے گا جس سے علم وعقل کی خلاف ورزی لازم آئے۔''[7]

③ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿وَلَو نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[8]

''اے نبی ﷺ! اگر ہم چاہیں تو ہم ان منافقوں کو آپ کے سامنے لے آئیں تو آپ ان منافقوں کو ان کی زبان کے نشیب وفراز اور چہرے کی پرچھائیوں سے ضرور جان جائیں گے۔''

اس آیت کریمہ سے متن کی تحقیق سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ کسی کی زندگی کے معمولات کو مسلسل جاننے کے بعد انسان اس قابل ہوجاتا ہے کہ وہ اس کا سچا یا جھوٹا ہونا متعین کرلیتا ہے، جیسا کہ کفار مکہ آپ ﷺ کو امین وصادق کے لقب سے پکارتے تھے۔ اس ضمن میں درج حدیث سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا. وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا»[9]

''ہمیشہ سچ بولو! کیونکہ سچائی نیکی کی طرف راہنمائی کرتی ہے اور نیکی جنت کی طرف لے جاتی ہے۔ جو آدمی مسلسل سچ بولتا ہے اور ہمیشہ سچائی کی تالاش میں رہتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں 'صدیق' لکھ دیا جاتا ہے۔ اور تم جھوٹ سے اجتناب کرو! کیونکہ جھوٹ فسق وفجور کی طرف راہنمائی کرتا ہے اور فسق وفجور انسان کو جہنم کی طرف لے جاتا ہے۔ جو آدمی ہمیشہ جھوٹ بولتا ہے اور جھوٹ کی تالاش میں رہتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی 'کذاب' لکھ دیا جاتا ہے۔''

◉ علامہ بلقینی رحمہ اللہ (م ۸۶۸ھ) نے اس فنی ذوق کو یوں سمجھایا ہے:

إن إنسانا لو خدم إنسانا سنين وعرف ما يحب وما يكره فادعى إنسان أنه كان يكره شيئا يعلم ذلك أنه يحبه فبمجرد سماعه يبادر إلى تكذيبه[10]

''اگر ایک شخص کسی کی برسوں خدمت کرکے اس کی پسند اور ناپسند سے واقفیت حاصل کرے اور پھر کوئی اس کی پسندیدہ شے کے بارے میں کہہ دے کہ وہ اس کو ناپسند کرتا ہے تو سننے کے ساتھ ہی اس کو جھوٹ قرار دے دے گا۔''

مزید برآں مذکورہ آیت میں واضح ہدایت موجود ہے کہ اتنی کامن سینس ہر انسان کو بہرحال دی گئی ہے کہ وہ متکلم کے چہرے اور کلام کے اتار چڑھاؤ سے جان لیتا ہے کہ وہ سچ بول رہا ہے یا جھوٹ! اور یہی صلاحیت 'درایت' ہے۔

حدیث نبوی ﷺ اور نقد متن

سنت نبوی ﷺ میں داخلی نقد کی بنیاد یہ حدیثیں ہیں:

① مسند احمد میں حضرت ابو اسید الساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«إذا سمعتم الحديث تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفّر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم منه»[1]

''جب تم کوئی ایسی حدیث سنو جس سے تمہارے دل مانوس ہوں اور تمہارے بال کھال اس سے متاثر ہوں اور تم اس کو اپنے سے قریب سمجھو تو میں اس کا تم سے زیادہ حقدار ہوں۔ اور جب کوئی ایسی حدیث سنو جس کو تمہارے دل قبول نہ کریں اور تمہارے بال وکھال اس سے متوحش ہوں اور تم اس کو اپنے سے دور سمجھو تو میں تم سے بڑھ کر اس سے دور ہوں۔''

④ اِمام ابوالحسن علی بن محمد کنانی رحمہ اللہ (م ۹۶۳ ھ) نے موضوعات سے متعلقہ اپنی مشہور کتاب میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے:

ما حدثتم عن ما تنكرونه فلا تأخذوا به فإني لا أقول المنكر ولست من أهله[2]

''جب تم کوئی ایسی حدیث سنو جس سے تمہارے دل مانوس ہوں اور تمہارے بال کھال اس سے متاثر ہوں اور تم اس کو اپنے سے قریب سمجھو تو میں اس کا تم سے زیادہ حقدار ہوں اور جب کوئی ایسی حدیث سنو جس کو تمہارے دل قبول نہ کریں۔''

قرآن وحدیث اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے فرمودات میں کیونکہ یہ بنیادیں موجود تھیں، اس بنا پر محدثین کرام رحمہم اللہ نے حدیث کی تحقیق میں داخلی نقد سے کام لینے میں دریغ نہیں کیا۔ اس کی عملی مثالیں تو چھٹے باب کی تیسری فصل میں تفصیلاً آئیں گی، یہاں ہم صرف اتنا عرض کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ آیات کریمہ اور احادیث نبویہ ﷺ کی روشنی میں آئمہ محدثین رحمہم اللہ نے قبول حدیث کے سلسلہ میں جن 'اصول روایۃ' کو متعارف کروایا ہے وہ اس قدر معقول ہیں کہ حیرانگی ہوتی ہے۔ عجیب بات تو یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے مقرر کردہ اصول حدیث اس قدر جامع ہیں کہ ان کی گرفت میں سند ومتن کے جملہ عیوب بیک قلم آجاتے ہیں اور کسی ایک جانب توجہ ہوتی ہے، نہ ہی دوسری طرف سے چشم پوشی۔ ان اصولوں کو گہرائی کے ساتھ جاننے والے واقف ہیں کہ عصر حاضر میں تحقیق اشیاء کا جو منہج رائج ہے، وہ نئی تحقیقات کی روشنی میں آئمہ متقدمین کے کسی اصول پر کوئی اضافہ کرنے کے ہرگز قابل نہیں، کیونکہ ایسا کوئی ضابطہ موجود نہیں ہے جسے آئمہ محدثین رحمہم اللہ صدیوں قبل تحقیق حدیث میں بروئے کار نہ لائے ہوں۔ اور ایسا کیوں نہ ہو؟ جبکہ انہوں نے ان اصولوں کو اپنی عقل سے وضع نہیں کیا، بلکہ دیگر فنون شریعت (اصول الدین، اصول فقہ، اصول تفسیر وغیرہ) کی طرح فن حدیث اور اس سے متعلقہ اصطلاحات کو بھی شریعت یا شریعت کی روشنی میں سلف اول (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور تابعین عظام رحمہم اللہ) کے 'عملی طرز تحقیق' سے اخذ فرما کر اصطلاحاتی زبان میں بیان کیا ہے۔ واضح رہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے تحقیق روایت سے متعلق شرعی نصوص کو اسلاف امت کے فہم وعمل کی روشنی میں اٹھا کر محض فنی اصطلاحات کی صورت دی ہے، ورنہ اپنے اساس ونظریات کے اعتبار سے ان کے تمام اصول تعلیمات شریعت ہی سے اخذ شدہ ہیں۔ اسی وجہ سے علمائے امت فن حدیث کو شرعی علوم میں شمار کرتے ہیں، ورنہ اگر اس کی بنیاد شریعت یا تعامل صحابہ وتابعین پر نہیں، تو کسی طرح بھی فن 'اصول حدیث' کو شریعت یا وحی کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ایسی صورت میں فن حدیث اور دیگر شرعی علوم وفنون کی تمام اصطلاحات کو بھی وضعی ہی شمار کرنا چاہیے۔

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ موجودہ دور میں فن حدیث کی اصطلاحی کتب میں جو اصول روایہ یا اصول درایہ ہمیں محدثین کرام رحمہم اللہ کی نسبت سے ملتے ہیں وہ ان کی ذاتی اختراع یا ایجاد ہرگز نہیں ہے، بلکہ اس کا سلسلہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے شروع ہوتا ہے اور ان کے بعد تابعین رحمہم اللہ اور تبع تابعین رحمہم اللہ سے ہوتے ہوئے بالاخر دور محدثین رحمہم اللہ میں نقطہ عروج پر پہنچ جاتا ہے، جنہوں نے اسلاف کے

تصورات کو فنی زبان میں مدون کر کے ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا ہے۔ اصول حدیث کی تعبیرات اور اصطلاحات چونکہ اسلاف امت کے فہم شریعت کے ارتقائی مراحل سے گذرتے ہوئے موجودہ مدونہ صورت میں ہمارے پاس پہنچی ہیں، لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم نقد روایت میں متن کی تحقیق کے معیار کا ارتقائی مراحل کے اعتبار سے ایک مختصر جائزہ پیش کر دیں اور اس کے بعد تحقیق متن کے سلسلہ میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے تفصیلی منہج کا تذکرہ کریں۔

نقدِ متن اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین

فن حدیث میں نقدِ متن کوئی ایسی نئی روایت ہرگز نہیں ہے، جس کو متاخرین نے رواج دیا ہو یا جسے 'بدعت' کہا جا سکے، بلکہ نقدِ متن کی مکمل بنیاد حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ملتی ہے، جنہوں نے محدثین کرام رحمہم اللہ سے صدیوں قبل اس کا آغاز کر دیا تھا، گویا نقدِ متن کا سہرا محدثین کرام رحمہم اللہ سے قبل صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سر ہے، جنہوں نے جب بھی کسی دوسرے صحابی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کوئی حدیث سنی تو اسے تحقیق کے تمام تر اصولوں کی روشنی میں پرکھ کر ہی قبول کیا۔ اس کے بعد اُمت تک پہنچانے کا اہتمام کیا ہے۔

⦿ ڈاکٹر محمد لقمان سلفی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

والاهتمام بنقد المتن لم يكن أمر جدّ فى العصور المتأخرة ولكن الصحابة هم الذين وضعوا الأسس الأولية لهذا الاهتمام بنقد المتن [۱۳]

''نقدِ متن کا کام نیا نہیں ہے جو بعد کے ادوار میں شروع ہوا ہو، بلکہ اس کام کا آغاز صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے کیا ہے اور نقدِ متن کے اہتمام کی بنیادی اینٹ خود انہوں نے رکھی ہے۔''

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب حفظہ اللہ نے متعدد مثالوں سے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نقدِ متن کو بھی قبول حدیث کے سلسلہ میں مدنظر رکھا ہے۔ ان میں سے ایک مثال یہ پیش کی گئی ہے کہ'' حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث « من تبع جنازة فله قيراط » کو قبول کرنے سے توقف کیا اور اس کے متعلق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا۔ انہوں نے اس حدیث کی تصدیق فرما دی۔ اس کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو قبول فرما لیا اور کہا:

''ہم نے تو بہت سے قیراط ضائع کر دیے ہیں۔'' [۱۴]

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تربیت یافتہ اور سفر وحضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کی سعادت سے بہرہ وَر ہونے والے تھے اور انہیں مزاج شناسِ رسول کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے علم حدیث اخذ کرنے والے تھے اور سب سے پہلے متن حدیث ان کے ہاتھوں میں پہنچا تھا۔ جس وقت سند یا روایت کا وجود بھی ناپید تھا، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس وقت متنِ حدیث کی تحقیق کا باقاعدہ آغاز فرمایا۔ اس سلسلہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے متن سے متعلقہ تحقیق کی چند امثلہ حسب ذیل ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تحقیق حدیث میں، تحقیق متن کا کام بھی اتنا ہی پرانا ہے، جتنا کہ سند حدیث کی تحقیق کا۔ البتہ واضح رہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ہاں تحقیق متن کا اسلوب اور نوعیت کیا تھی؟ اس پر مفصل بحث باب ششم کی پہلی فصل میں آئے گی:

① حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جب حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

إن الميت ليعذاب ببكاء أهله عليه

''میت کو اس کے گھر والوں کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔''

تو انہوں نے اسے یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ ''یہ بات تو رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی کے بارے میں فرمائی تھی کہ جب آپ اس کے جنازے کے پاس سے گزرے تو (اس کے گھر کے) لوگ اس پر رو رہے تھے تو آپ نے فرمایا ''تم رو رہے ہو اسے تو (تمہارے رونے کی وجہ سے) عذاب دیا جا رہا ہے۔''[15]

② اسی طرح عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس قول سے بھی یہ بات ظاہر ہے:

أو نجس موتى المسلمين ؟ وما على رجل لو حمل عودا [16]

''کیا مسلمانوں کے مردے نجس ہیں؟ اور آدمی اگر لکڑی اٹھالے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہے۔''

یہ بات انہوں نے اس وقت کہی جب انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ روایت بیان کرتے ہوئے سنا:

من غسل ميتا فليغتسل ومن حمله فليتوضأ [17]

''جو میت کو غسل دے وہ غسل کرے اور جو اسے اٹھائے وہ وضوء کرے۔''

اس روایت کے حوالے سے ابن عباسؓ بھی یہ فرمایا کرتے تھے کہ خشک لکڑی کو اٹھانے کی وجہ سے ہم پر وضوء لازم نہیں ہوتا۔[18]

③ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت سنی:

من تبع جنازة فله قيراط

''جو جنازے کے پیچھے چلتا ہے اسے ایک قیراط کے برابر ثواب ملتا ہے''

تو اسے قبول کرنے میں توقف کیا حتی کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ نے ان کی تصدیق کی تو پھر اسے قبول کیا۔[19]

④ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ روایت بیان کی:

الوضوء مما مست النار ولو من ثور أقط

''جس چیز کو آگ نے چھوا ہو اسے کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے خواہ پنیر کا ایک ٹکڑا ہی ہو۔''

یہ سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

يا أبا هريرة ! أنتوضأ من الدهن أنتوضأ من الحميم [20]

''اے ابو ہریرہؓ! کیا ہم چکنائی والی چیز یا گرم پانی کے استعمال کے بعد بھی وضوء کریں۔''

⑤ ایک مرتبہ محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ نے بیان کیا:

فان الله قد حرم على النار من قال لا اله الا الله يبتغي بذلك وجه الله

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے اسے آتشِ جہنم پر حرام کر دیا ہے جس نے اللہ کی رضا چاہتے ہوئے کلمہ لا الہ الا اللہ کہا۔''

حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے یہ بات سنی تو فوراً کہا:

والله ما اظن رسول الله ﷺ قال ما قلت قط [21]

''اللہ کی قسم! میرا گمان ہے کہ جو تم کہہ رہے ہو رسول اللہ ﷺ نے کبھی نہیں کہا ہوگا۔''

⑥ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی اسی نوعیت کا ہے:

لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت

''ہم ایک عورت کی بات کی وجہ سے اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت ترک نہیں کریں گے، پتہ نہیں اسے بات یاد بھی ہے یا بھول گئی ہے۔''

دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی اس حدیث پر نقد ہے جس میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ بیان کیا ہے کہ ''مطلقہ ثلاثہ کے لیے نہ خرچہ ہے اور نہ رہائش۔''[۲۲]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پیش نظر قرآن کریم کی وہ آیت تھی جس میں مذکور ہے کہ مطلقہ عورتوں کو رہائش دو۔[۲۳]

ان مثالوں سے مقصود یہ استدلال ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نقدِ حدیث کے لیے متن حدیث کو بھی دیکھا اور بعض روایتوں کو قبول کرنے سے صرف اس لیے توقف کیا کہ ان کا مفہوم انہیں عمومی قواعدِ شرعیہ کے خلاف معلوم ہوا یا واقعہ فہمی میں راوی حدیث سے انہوں نے اختلاف کیا کہ رسول اللہ ﷺ یوں نہیں فرمایا تھا یا آپ ﷺ یوں نہیں فرما سکتے، جیسا کہ درج بالا مثالوں سے واضح ہے۔

نقدِ متن اور تابعین عظام رحمہم اللہ

صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سنہری دور کے بعد تابعین رحمہم اللہ نے بھی نقدِ متن کا پورا اہتمام کیا ہے، جیسا کہ درج ذیل واقعات سے ثابت ہے:

◉ سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ھ) نے بیان کیا ہے کہ میں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مٹکے کے نبیذ کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ پھر میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ کیا آپ نے سنا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کیا کہتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ وہ کیا کہتے ہیں؟ تو میں نے کہا، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مٹکے کا نبیذ حرام قرار دیا ہے۔ اس پر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے سچ کہا ہے۔[۲۴]

◉ اَیوب سختیانی رحمہ اللہ (م ۱۳۱ھ) نے فرمایا ہے کہ اگر تم اپنے استاد کی غلطی معلوم کرنا چاہو تو اس کے علاوہ کسی اور کی مجلس میں بیٹھو۔[۲۵] یعنی اس طریقے سے آدمی حدیث میں راوی کی غلطی کا ادراک کرسکتا ہے۔

تابعین عظام رحمہم اللہ کی نظر نقد سند کے ساتھ نقدِ متن پر بھی رہتی تھی، اس کی ایک اور مثال یہ واقعہ ہے کہ ایک دفعہ سعید بن مسیّب رحمہ اللہ (م ۹۴ھ) نے عامر بن سعد رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) سے روایت کی اور انہوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

«أنت منی بمنزلة هارون من موسىٰ إلا أنه لا نبیّ بعدی»

سعید بن مسیّب رحمہ اللہ (م ۹۴ھ) کہتے ہیں:

''میں نے چاہا کہ اس حدیث کو عامر رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) کے واسطہ کے بغیر براہِ راست حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے سن کر اس کی تصدیق کروں۔''

چنانچہ میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے ملا اور کہا کہ عامر رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) نے آپ سے یہ حدیث بیان کی ہے؟ کیا یہ صحیح ہے؟ تو انہوں نے کہا: ''ہاں! میں نے یہ حدیث ایسے ہی سنی ہے''۔ میں نے کہا: ''کیا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث سنی ہے؟'' تو حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اپنے دونوں کانوں کی طرف اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کرتے ہوئے کہا: ''میں نے اپنے ان کانوں سے یہ حدیث سنی ہے۔ اگر میں نے نہ سنی ہو تو میرے کان بہرے ہوجائیں۔''

نقدِ متن اور تبع تابعین رحمہم اللہ

عہد تابعین رحمہم اللہ کے بعد تبع تابعین رحمہم اللہ کے دور آتا ہے، جس میں اس فن نے نئی شکل اختیار کی اور نقد حدیث کے متخصص علما میدان

میں آ گئے۔ جیسے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ)، سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) اور شعبہ رحمہ اللہ (م ۱۶۰ھ)، ان کے بعد عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م ۱۸۱ھ)، یحییٰ بن سعید قطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ)، عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) اور اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور ان کے بعد یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ)، علی بن مدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ھ) اور اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) جنہوں نے سندِ حدیث کے ساتھ متن حدیث کی تنقید کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔ اور غافل راوی کو جو صحیح اور غلط میں تمیز نہ کر سکے، انہوں نے مجروح اور ناقابل اعتبار راویوں میں شمار کیا ہے۔

نقدِ متن اور محدثین کرام رحمہم اللہ

اِس کے بعد علمائے مصطلح الحدیث کا دور آیا اور انہوں نے صحیح حدیث کی ایسی جامع تعریف کی جو سند کے ساتھ نقدِ متن کی شرطوں پر مشتمل ہے اور یہ سب چیزیں اس بات کی دلیل ہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے سند کی تحقیق کے ساتھ ساتھ متن حدیث کو بھی مکمل تحقیق کے بعد قبول کیا ہے۔

◉ اس حوالے سے مولانا مودودی رحمہ اللہ (م ۱۴۰۰ھ) 'ترجمان القرآن' کے شمارہ، دسمبر ۱۹۵۸ء کے صفحہ ۱۶۸ اور ۱۶۹ پر لکھتے ہیں:

''جو سنتیں اَحکام کے متعلق تھیں ان کے بارے میں پوری چھان بین کی گئی۔ سخت تنقید کی چھانیوں سے ان کو چھانا گیا۔ روایت کے اصولوں پر بھی ان کو پرکھا گیا اور درایت کے اصولوں پر بھی اور وہ سارا مواد جمع کر دیا، جس کی بناء پر کوئی روایت مانی گئی یا رد کر دی گئی تاکہ بعد میں بھی ہر شخص اس کے رد وقبول کے متعلق تحقیقی رائے قائم کر سکے۔''

بنا بریں صحتِ روایت کے لئے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں سند اور متن دونوں کو تحقیق روایت میں مدنظر رکھا جاتا ہے اور یہ باور کرنا مشکل ہے کہ وہ اسانیدِ حدیث کی تنقید پر زور دیتے رہے ہوں اور متونِ حدیث کو تنقیدی نگاہ ڈالے بغیر ہی قبول کر لیتے ہوں، جبکہ متن کی تنقید، سند کی بہ نسبت بہت آسان ہے، کیونکہ اسانید کے رموز واسرار سے واقفیت محدثین رحمہم اللہ کے علاوہ کسی کے لئے ممکن نہیں ہے، تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ متن حدیث کی تنقید محدثین کرام رحمہم اللہ کی عقابی نگاہوں سے اوجھل رہ جائے۔[۲۶]

محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحیح حدیث کی تعریف ہی ایسی پیش کی ہے جو سند اور متن دونوں کی تحقیق وتنقید پر مشتمل ہے۔ علوم حدیث کی معروف ومشہور کتاب 'مقدمہ ابن صلاح' میں صحیح حدیث کی تعریف ملاحظہ ہو:

أما الحديث الصحيح فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط إلى منتهاه ولايكون شاذًا ولا معلّلا[۲۷]

''جس حدیث کو نقل کرنے والے تمام رواۃ صاحبِ عدالت اور تام الضبط ہوں، سند متصل ہو، معلول اور شاذ نہ ہو اسے حدیث صحیح کہا جاتا ہے۔''

✵ محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحت حدیث کے لیے جن پانچ شرائط کو بطور خاص ذکر فرمایا ہے ان میں سے پہلی تین کا تعلق بنیادی طور پر اگرچہ سند کے ساتھ ہے، تاہم سند چونکہ بذات خود کوئی مقصود نہیں ہوتی، لہٰذا یہ کاوش اپنے نتیجہ کے اعتبار سے بالآخر تحقیق متن پر ہی منتج ہوتی ہے، کیونکہ دراصل سند سے متعلقہ یہ شرائط بھی متن حدیث تک رسائی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہیں۔ اس کے بالمقابل باقی دو شرطوں: عدمِ شذوذ، عدمِ علت کا براہ راست تعلق تحقیق متن سے ہے، البتہ یہ دوسری بات ہے کہ متن میں پائے جانے والی کمزوری پر واقفیت کے بعد محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں ضعف کی بنیاد پھر بھی راوی ہی بنتا ہے، کیونکہ خبر کے پہنچانے میں وہ مرکزی کردار کا حامل ہے

اور تحقیق خبر میں اسے درمیان سے نکال کر کسی صورت بھی روایت کی تحقیق نہیں کی جاسکتی۔ شاذ اور علت کی بحث میں متن کے ذریعے محدثین کرام رحمہم اللہ سند میں موجود رواۃ کی غلطیوں پر متنبہ ہوتے ہیں، چنانچہ اگر تحقیق حدیث کی عام صورت کو تحقیق المتن من حیث السند کہا جاسکتا ہے تو اصولِ شذوذ وعلت کے ذریعے سے تحقیقِ حدیث کو تحقیق السند من حیث المتن کہنا چاہیے۔ مراد یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں سے صورت جو بھی ہو تحقیق کا مدار بہر حال پھر بھی سند اور سند میں موجود رواۃ ہی بنیں گے۔

مشکل دراصل یہ ہے کہ فنِ تاریخ ہو یا دنیا کے کسی دوسری علم کی کوئی بات، روزانہ چھپنے والی اخبارِ عالم ہوں یا عام روزہ مرہ کے معاملات میں موصول ہونے والی منقولات، سب میں حدیث کی طرح اسانید اور اسماء الرجال وغیرہ کا قطعا کوئی رواج نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر کا عامیانہ یا عرفی ذہن سمجھتا ہے کہ اب دنیا میں موجود تمام اخبار وآثار اسی نوعیت کے ہیں، چنانچہ وہ تحقیق واقعہ کے نام پر واقعہ کی تحقیق بذریعہ متنِ واقعہ شروع کردیتا ہے اور یہ بھول جاتا ہے کہ متن کی تحقیق، متن کے ذریعے کرنا صرف ان اخبار کی مجبوری ہے جن کی اسانید یا رواۃ کا اہتمام نہیں کیا گیا۔ ورنہ جس خبر میں اُس کے تمام مخبرین کا ریکارڈ محفوظ کرلیا گیا ہو اور اسے باقاعدہ اَسانید کے ساتھ اگلے زمانوں میں پہنچایا جائے، تو ایسی خبر کو اِسناد ورواۃ سے قطع نظر، محض بذریعہ متن پرکھنا کسی عقل سلیم کا تقاضا نہیں! کیونکہ روایت کے موصول ہونے کا مرکزی کردار راوی ہوتا ہے اس لیے تحقیق روایت کا بنیادی اور آخری مدار بھی وہی ہوگا۔

* نہایت واضح رہنا چاہیے کہ جس طرح قرآن کریم نے وأمرهم شورى بينهم (الشوریٰ:۳۸) کہہ کر مسلمانوں کا نظام شورائی بتایا ہے، اسی طرح شوری کے طریقہ کو مسلمانوں کی عقلوں پر نہیں چھوڑ دیا بلکہ اس کی وضاحت بھی خود کردی ہے۔ (دیکھیں، آل عمران:۱۵۹) اسی طرح جس طرح شریعت میں تحقیق روایت کا حکم دیا گیا ہے (سورہ الحجرات:۶)، عین اس طرح نے شارع علیہ السلام نے تحقیق خبر کا ذریعہ ومنہج تحقیق بھی خود ذکر فرما دیا ہے تاکہ اختلاف کا کوئی امکان باقی نہ رہے۔ دین اسلام نے الحمدللہ ہمیں کسی بھی شے میں ہماری ناقص عقل، کشف ووجدان اور حواس کا محتاج نہیں کیا، چنانچہ سورہ نمل میں موجود قصہٴ ہدہد میں آتا ہے کہ جب ہدہد ایک دن بروقت سلیمان علیہ السلام کے دربار میں نہ پہنچا تو انہوں نے فرمایا:

لأعذِّبنه عذابا شديدا أو لأذبحـنّه أو ليأتني بسلطان مبين (النمل:۲۱)

''میں اسے سخت سزا دوں گا یا قتل کردوں گا، یا وہ میرے پاس کوئی واضح حجت پیش کرے۔''

کچھ دیر ہی گذری کہ ہدہد آیا اور اس نے عرض کی:

أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبإ بنبإ يقين . (النمل:۲۲)

''میں سبا سے ایسی پختہ خبر لایا ہوں جس کا آپ کو علم نہیں ہے۔''

اس سے دو امور واضح ہوئے:

① انسان کا مشاہدہ محدود ہے۔ جن چیزوں پر اس کا مشاہدہ محیط نہ ہو اس میں اعتماد خبر پر کرنا چاہیے۔

② اس خبر کو پہنچانے والا کوئی راوی ہوتا ہے اور وہ یہاں ہدہد ہے۔ اس نے جو خبر دی وہ یوں تھی:

إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم . وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطن أعمالهم فصدهم عن السبيل وهم لا يهتدون......الخ (النمل:۲۳۔۲۶)

اب دیکھ لیجیے کہ ہدہد کی خبریں عقل عام کے خلاف ہیں، بلکہ خود ہدہد کا خبر دینا ہی عقل عام کے منافی ہے کہ پرندہ بھی اتنی ذہانت

رکھتا ہے کہ خبروں کو نوٹ کرے اور آگے پہنچائے۔ قرآن مجید میں تو صرف اتنا مذکور ہے کہ سلیمان علیہ السلام چرند پرند اور دیگر جانوروں کی زبانیں بھی جانتے تھے لیکن یہ علم کہ پرندے بھی اتنے سمجھدار ہوتے ہیں، ہمیں خبر ہی کے ذریعے معلوم ہوا ہے۔ لیکن ہمارا مبنائے استدلال یہ ہے کہ چونکہ یہ خبر واحد تھی، جس سے علم نظری یا بالفاظ دیگر علم ظنی (جس میں تحقیق خبر سے قبل سچ، جھوٹ دو پہلو پائے جاتے ہیں، چنانچہ وہ نظر وتحقیق کی محتاج ہوتی ہے) حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ سلیمان علیہ السلام نے فرمایا:

سننظر أصَدَقْتَ أم كنتَ من الكاذبين (النَّمل:۲۷)

''یعنی ہم تیری خبر کی تحقیق کریں گے، اگر تجھے سچا پایا تو خبر مقبول ورنہ مردود ہوگی۔''

بعد ازاں تحقیقِ خبر کے اس منہاج سے جو نتیجہ سامنے آتا ہے وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے الفاظ میں 'سلطان مبین' کہلائے جانے کے قابل ہوتا ہے، جس میں مزید کسی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ کہا جائے کہ 'تحقیق مزید' اور 'شدت احتیاط' کا تقاضا ہے کہ کچھ اُصولِ درایت اسناد سے قطع نظر بھی وضع کر کے روایت کی تحقیق کرنی چاہیے، جیسا کہ ان اصولوں کا بیان تیسرے اور پانچویں باب کی دوسری فصل میں تفصیلاً آرہا ہے۔ اہل علم کہتے ہیں کہ سورۃ الحجرات میں خبر کی تحقیق کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ سورۃ النمل کی روشنی میں منہجِ تحقیق خبر کو لینا تفسیر القرآن بالقرآن کے قبیل سے ہے جو کہ دیگر تمام تعبیرات وتشریحات پر مقدم ہے۔

* محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحیح حدیث کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں، ان میں سے پہلی شرط عدالت ہے جو اہل فن کے بیان کے مطابق ایک جامع اصطلاح ہے اور اپنے اندر کئی اُمور کو سموئے ہوئے ہے۔

◉ ڈاکٹر نورالدین عتر حفظہ اللہ صحتِ حدیث کے لئے عدالت اور ضبط کی شرط کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''**عدالتِ راوی** میں مندرجہ ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

① **اِسلام**: راوی حدیث کا حقیقی اسلام سے متصف ہونا ضروری ہے، کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ﴾ یعنی کسی بھی بات کو قبول کرنے کے لئے لازم ہے کہ وہ اہل رضا اور پسندیدہ گواہوں کی گواہی سے ثابت ہو اور اہل رضا صرف اہل اسلام ہی ہوسکتے ہیں۔ بنابریں کسی غیر مسلم کی بات ناقابل اعتبار ہوگی۔

② **بلوغ**: راوی حدیث ایسا ہونا چاہئے جو مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ سن بلوغت سے ہمکنار ہو، کیونکہ روایتِ حدیث ایک بہت بڑی دینی ذمہ داری ہے اور اس ذمہ داری کا متحمل بالغ ہی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ایسے نابالغ لڑکے کی روایت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے سے عاری ہو۔ (البتہ صاحب تمیز نابالغ بچے کی روایت راجح قول کے مطابق قبول ہوگی۔)

③ **عقل**: قبولِ حدیث کے لئے یہ بھی لازم قرار دیا گیا ہے کہ راوی حدیث، اخذِ حدیث کے وقت عقل وفکر سے کام لینے والا سمجھ دار عقلمند ہو۔ غفلت، سستی، لاپرواہی جیسے رذائل سے کنارہ کشی اختیار کرنے والا ہو اور حدیث کو عقل سلیم کے سانچے میں ڈال کر پرکھنے کے بعد غور وفکر سے قبول کرنے والا ہو۔

④ **تقویٰ**: اس سے مراد یہ ہے کہ راوی حدیث ہر قسم کے کبیرہ گناہوں سے بچنے والا، نیز صغیرہ گناہوں پر اصرار سے پرہیز کرنے والا ہو، کیونکہ کبائر کا ارتکاب اور صغائر پر اصرار انسان کو فاسق بنا دیتا ہے اور فاسق کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ اس قسم کے فاسق کی بیان کردہ روایت کی تحقیق کا حکم دیا گیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا﴾ [۲۸]

''اے مسلمانو! اگر فاسق شخص تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو اچھی طرح اس کی تحقیق کرو۔'' اس حدیث کے مفہوم مخالف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر روایت لانے والا راوی فاسق نہ ہو تو اس کی روایت کو قبول کرنا واجب ہے، گویا کہ راوی فقیہہ وغیرہ کی کوئی شرط نہیں۔ اس کے علاوہ مالی معاملات میں قرآنِ کریم نے گواہوں کے عادل اور پسندیدہ نیز ان کے متقی اور پرہیزگار ہونے کی شرط عائد کی ہے، روایتِ حدیث

تو ایک دینی ذمہ داری ہے جس کے لئے تقویٰ کی شرط بہت اہم اور ضروری ہے۔

⑤ **مروّت:** اس سے مراد کامل انسانیت ہے، یعنی راویٔ حدیث کو ایسی خصلتوں سے متصف ہونا چاہئے جو اس کی کمالِ انسانیت پر دلالت کرنے والی ہوں اور صاحبِ مروّت شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ کثرتِ استہزا سے بچنے والا اور دوسروں کا مذاق اڑانے سے پرہیز کرنے والا ہو، راستوں میں چلتے پھرتے کھانے پینے سے گریز کرنے والا اور حاجتِ انسانی کے لئے گذرگاہوں کو استعمال کرنے سے اجتناب کرنے والا ہو۔

اور **ضبطِ راوی** سے مقصود یہ ہے کہ راوی حدیث نے حدیث کو جیسے سنا ہے، ویسے ہی بیان کرے اور وہ بیدار مغز ہو۔ غفلت، سستی اور لاپرواہی جیسے عیوب سے بری ہو، لہٰذا ایسے راوی کی حدیث معتبر نہ ہوگی جو تلقین قبول کرنے والا یا شاذ اور منکر روایات بیان کرنے والا ہو، اسی طرح سہو ونسیان اور تساہل کے شکار راوی کی روایت بھی درخورِ توجہ نہیں ہوگی۔ یہ وہ شرطیں ہیں جو کسی راوی میں جمع ہوجانے سے اسے ثقہ مانا جاتا ہے اور اس کی بیان کردہ حدیث حجت ہوتی ہے۔'' [۲۹]

کیا محدثین ﷭ تحقیق روایت میں عقلی تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھتے تھے؟

قبول حدیث کی مذکورہ شرطوں پر غور کرنے سے بخوبی معلوم ہوجاتا ہے کہ اوّل تا آخر تمام محدثین کرام ﷭ نے روایت حدیث اور اخذِ حدیث میں عقل کو استعمال کیا ہے اور کسی بھی حدیث کو تب ہی قبول کیا ہے جبکہ اس میں باقی شروطِ صحت کے ساتھ موافقتِ عقل کی شرط بھی پائی گئی ہے۔ ہاں البتہ انہوں نے آج کل کے تجدد زدہ حضرات کی طرح اپنی ذاتی عقل کو قرآن وسنت پر حاکم نہیں بنایا، کیونکہ یہ مقام اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں ہے، ورنہ علماءِ حدیث نے تحمل حدیث اور ادائے حدیث میں عقل کی تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا۔

◉ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی ﷾ فرماتے ہیں:

”إن المحدثین راعوا العقل فی أربعة مواطن:

① عند السماع ② عند التحدیث

③ عند الحکم علی الرواة ④ عند الحکم علی الأحادیث۔

محدثین کرام ﷭ نے چار مقامات پر عقل کو استعمال کیا ہے اور کسی بھی حدیث کو غور وفکر کے بعد ہی قبول کیا ہے:

تحمل حدیث کے وقت: لہٰذا ضروری ہے کہ راوی اخذ حدیث کے وقت صاحبِ تمیز ہو اور جو اس نے سنا ہے، اسے یاد رکھنے والا ہو، بنا بریں ثقہ رواۃ جب کوئی حدیث سنتے تھے جس کی صحت کو تسلیم کرنا عقلاً محال ہوتا تو ایسی روایت کو وہ ضبطِ تحریر میں نہیں لاتے تھے اور اگر کبھی اسے بیان بھی کرتے تو اس کے ساتھ اس میں پایا جانے والا عیب اور ضعف بھی ذکر کردیتے اور سننے والے کے پاس اس کے ناقابل اعتبار ہونے کی وضاحت کردیتے تھے۔

ادائے حدیث کے وقت: ایسے وقت بھی علماے حدیث عقل وفکر اور صحتِ حدیث کی دیگر متعدد شرطوں پر پورا اُترنے والی حدیث کو ہی ذکر کیا کرتے تھے اور جو روایت ضعیف یا موضوع ہوتی، اسے نقل کرنے سے گریز کیا کرتے تھے۔

رواۃِ حدیث پر محاکمہ کے وقت: قبولِ حدیث کے لئے محدثین ﷭ کا معیار بڑا سخت اور دقیق تھا اور وہ باریک بینی کے بعد ہی کسی چیز کو قبول کرتے تھے۔ اور اگر کسی راوی میں کوئی عیب اور ایسا نقص پایا جاتا جو اس کی حدیث قبول کرنے سے مانع ہوتا تو اس کی روایت کو ناقابل اعتبار سمجھ کر ردّ کردیتے تھے۔

حدیث پر صحت وسقم کا حکم لگاتے وقت: اس وقت بھی محدثین ﷭ نے عقل کو اس کا پورا حق دیا ہے۔ ہمارا مقصود اس بات کا اظہار ہے

کہ اصحابِ حدیث نے سند کے ساتھ ساتھ متن حدیث کی تنقید کو بھی پیش نظر رکھا ہے اور وہ اصولِ روایت کے ساتھ اُصولِ درایت سے بھی پوری طرح باخبر تھے اور حدیثِ نبوی میں فہم وفراست کو طالبِ حدیث کیلئے ضروری قرار دیتے تھے۔''[30]

◉ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) فرماتے ہیں:

لاينبغى لطالب الحديث أن يقتصرعلى سماع الحديث وكتبه دون معرفته وفهمه فيكون قد أتعب نفسه من غير أن يظفر بطائل وبغير أن يحصل فى عداد أهل الحديث بل لم يزد على أن صار من المتشبهين المنقوصين المتحلين بما هم منه عاطلون[31]

''کسی صاحبِ حدیث کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ صرف حدیث کے سماع پر یا اس پر غور وفکر کے بغیر صرف اسے لکھنے پر ہی اکتفا کرے، اگر ایسا کرے گا تو وہ بے فائدہ اپنے آپ کو مشقت میں ڈالے گا اور اہل حدیث کے زمرہ میں شمار نہیں ہوگا بلکہ اس کی حیثیت نقال، عیب دار اور طفیلی سے زیادہ نہیں ہوگی جو خوبیوں سے تہی دامن ہونے کے باوجود اپنے آپ کو ان سے آراستہ ظاہر کرتا ہے۔''

◉ ڈاکٹر صُبْحِی صالح حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

دراستنا لمتن الحديث وغايتها بحفظ كتب الرواية ليست شيئا إن لم تكن مقترنة بعلم الحديث دراية[32]

ہمارا متنِ حدیث کا مطالعہ اور کتب روایت کی حفاظت کی طرف انہاک کوئی معنی نہیں رکھتا، اگر وہ درایتی علم حدیث (سند ومتن کی تحقیق) پر مشتمل نہ ہو۔''

اسی طرح محدثین کرام رحمہم اللہ ضعیف حدیث کی اقسام کے بیان میں جب مقلوب، مضطرب، مدرج اور مصحف کا تذکرہ کرتے ہیں تو وہاں یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ قلب، اضطراب، ادراج اور تصحیف وغیرہ مباحث کا تعلق متن حدیث بھی ہوتا ہے۔ موضوع یا ضعیف حدیث کی پہچان کے لیے بھی محدثین رحمہم اللہ نے ایسی علامات ذکر فرمائی ہیں جن کا تعلق متن کے ساتھ ہے، جیسے حدیث عقل عام کے خلاف ہو یا حکمت واخلاق کے اصولوں کے خلاف ہو وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب مباحث اس بات کی دلیل ہیں کہ محدثین رحمہم اللہ نے تحقیق ِ حدیث میں سند کے ساتھ ساتھ متن کا بھی لحاظ رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں تحقیق متن کا جو اسلوب محدثین رحمہم اللہ کے اصول روایہ میں موجود ہے اس کی وضاحت کے لیے ہم نے اس فصل کو تین مباحث میں تقسیم کردیا ہے۔ جن کے تحت پیش کی جانے والی تحقیق سے واضح ہوجائے گا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصول روایہ اگرچہ انتہاء کار تو روایت کے رواۃ کی طرف ہی راجع ہوتے ہیں، اس کے باوجود تحقیق روایت کے درمیانی مراحل میں جس قدر ضرورت، سند کی تحقیق کی ہے محدثین کرام رحمہم اللہ اس قدر سند کی پرکھ کرتے ہیں اور تحقیق میں جس قدر نقدِ متن کی ضرورت ہوتی ہے اس قدر متن سے متعلقہ ضروریات کو بھی وہ مدنظر رکھتے ہیں۔ اس بحث کو مکمل تفصیل کے ساتھ ذیل کے عنوانات میں پیش کیا جارہا ہے:

① شذوذ فى المتن

② علت فى المتن

③ ضعیف اور موضوع حدیث کو پہچاننے کی علامات

بحث اَول: شذوذ فی المتن

تمہید

تمام معاجم اور کتب لغات کے تناظر میں غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مجموعی طور پر لفظ 'شاذ' کلام عرب میں شذّ یشذّ شذوذا: انفرادیت، ندرت، اجنبیت، قلت، افتراق اور کسی چیز کا عمومی قاعدے، ضابطے اور استعمال کے عام قانون کے خلاف ہونا کے مفہوم میں استعمال ہونا، جیسے معانی کے گرد گھومتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے:

شذّ یشذّ شذوذ: انفرد عن الجمھور وندر فھو شاذ [۳۳]

یعنی ''اس نے جمہور سے الگ اور منفرد رائے اختیار کی۔''

اس کے بالمقابل عربی زبان ہی کا ایک دوسرا لفظ 'ضعیف' بھی ہے۔ جو ضعَّفَ یُضَعِّفُ ضُعْفًا سے ہے، جس کا معنی ہے کہ کمزور ہونا، ردی ہونا یا سقیم ہونا۔ [۳۴]

واضح ہوا کہ کلام عرب میں 'شاذ' اور 'ضعیف' کے معانی میں فرق ہے اور مختلف علوم کی اصطلاحات میں شاذ اور ضعیف کے درمیان یہ معنی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں، کیونکہ اہل علم کے ہاں اصطلاحات منقول کے قبیل ہی سے ہوا کرتی ہیں۔ [۳۵]

مختلف علوم کی اصطلاحات میں شاذ اور ضعیف کے درمیان فرق درج ذیل بحث سے واضح ہے۔

عربی گرامر میں شاذ

عربی زبان کے اصولوں کے ضمن میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ شاذ ضعیف قول کو نہیں، بلکہ قلیل الاستعمال کو کہتے ہیں، چنانچہ مشہور قاعدے کے خلاف استعمال کو شاذ کہیں گے اور یہ بات معروف ہے کہ عربی زبان کی تدوین کے وقت اکثریتی عمل کو مدنظر رکھ کر نحوی قواعد تشکیل دیے گئے ہیں۔ زبان وقواعدِ زبان کا ضابطہ یہ ہے کہ کلام کرتے ہوئے قواعد کے مطابق بات کی جائے، البتہ اگر کوئی قلیل الاستعمال کے مطابق بات کرتا ہے تو وہ اس پر عمل تو کرسکتا ہے کیونکہ شاذ بہرحال عربی زبان کا ایک استعمال تو ہوتا ہے، ضعیف تو نہیں ہوتا۔ اس پر عمل مرجوح شے کو اختیار کرنا ہے، غلط کو نہیں۔ چنانچہ کلام کے ماہرین شاذ پر عمل کو جائز تو کہتے ہیں، البتہ پسندیدہ نہیں سمجھتے۔

قرآن کریم میں شاذ

چند رواۃ سے آنے والی اس عام قراءت کو، جو تواتر کے درجہ پہنچے اور نہ ہی آئمہ قراءت کے ہاں اسے قبولیت عام حاصل ہو، اصطلاح میں شاذہ قراءت کہتے ہیں۔ [۳۶] گویا علمائے قراءات کے ہاں شاذہ کے امتیاز کے لیے دو منفی شرائط ضروری ہیں:

① وہ قراءت بطریق متواتر منقول نہ ہو۔

② امت میں مشہور اور آئمہ قراءات کے نزدیک اسے تلقّی بالقبول اور شہرت عام کا درجہ حاصل نہ ہو۔

اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ قراءات شاذہ کا اطلاق ان تمام قراءات پر ہوتا ہے جو متواتر کے علاوہ ہیں یا جن کو آئمہ قراءت کے ہاں تلقّی بالقبول کی حیثیت حاصل نہیں۔ مذکورہ بحث سے ثابت ہوا کہ ماہرین فن کے ہاں 'ضعیف قراءت' اور 'شاذہ قراءت' میں

فرق ہے۔'ضعیف قراءت' وہ ہے جو غیر ثابت شدہ ہو اور 'شاذ' وہ ہے جو ثابت شدہ تو ہو لیکن کثرتِ روایت یا عدم استفاضہ کی شرط کے معدوم ہونے کی بنا پر بطور قرآن قبول نہ کی جائے۔یہی وجہ ہے کہ 'شاذہ قراءت' سے صحیح موقف کے مطابق بطور حدیث علماء استدلال کرتے ہیں، جبکہ 'ضعیف قراءت' سے استدلال نہ کرنے پر آئمہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔[37]

فن حدیث میں شاذ

روایت حدیث میں ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ یا ثقات کی ایک جماعت کی مخالفت کرے تو اوثق یا ثقات کی روایت کو محدثین عظام رحمہم اللہ 'محفوظ' اور ثقہ کی روایت کو 'شاذ' کہتے ہیں۔[38]

واضح ہوا کہ فن حدیث میں بھی شاذ ضعیف کو نہیں کہتے، کیونکہ اگر ایک صحیح وضعیف روایت ٹکرا جائے تو یہ مختلف الحدیث اور مخالفت الثقات کی بحث نہیں، بلکہ اصطلاحات محدثین رحمہم اللہ کی رو سے اسے المنکر اور المعروف کی متوازی اصطلاحات سے بیان کیا جاتا ہے۔ ہاں جب دو صحیح روایتیں ٹکرا جائیں تو تعارض ہونے کی بنا پر جمع ونسخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اکثریت کی بات کو اقلیت پر ترجیح دینا یا ثقہ کے بالمقابل اوثق کو ترجیح دینا 'شاذ' کہلاتا ہے، جو ترجیح ہی کی ایک صورت ہے۔یعنی شاذ روایت صحیح ہوتی ہے لیکن ثقات یا اوثق کی روایت کے بالمقابل منفرد، قلیل، نادر ہونے کی وجہ سے متروک العمل ہو جاتی ہے۔[39]

المختصر ہم کہہ سکتے ہیں کہ فن حدیث میں شاذ اور ضعیف روایت میں اہل فن فرق کرتے ہیں۔

'شاذ' کی حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب ہم 'شاذ حدیث' کی فن حدیث سے متعلقہ عام تفصیلات پیش کرتے ہیں۔

'شاذ روایت' کی تعریف

◉ اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ) شاذ کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

ما يخالف الراوى الثقة فيه بالزيادة أو النقص فى السند أو فى المتن الملإ أى الجماعة الثقات من الناس بحيث لا يمكن الجمع بينهما [40]

''الفاظ حدیث کی زیادتی یا کمی میں ثقہ راوی، ثقہ جماعت کی مخالفت کرے اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہ ہو۔ یہ مخالفت کبھی سند اور کبھی متن میں ہوتی ہے۔''

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

''شذوذ یہ ہے کہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ یا ثقات کی ایک جماعت کی مخالفت کرے۔ اوثق یا ثقات کی روایت کو محدثین عظام رحمہم اللہ 'محفوظ' اور ثقہ کی روایت کو 'شاذ' کہتے ہیں۔''[41]

شاذ روایت کی تعریفات اگرچہ اس کے علاوہ بھی کی گئی ہیں، البتہ راجح تعریف شاذ کی وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے۔اسی تعریف کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے۔[42]

'شاذ' کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ① سند میں شذوذ ② متن میں شذوذ

اس فصل میں ہم 'شاذّ فى المتن' کے موضوع پر بحث کریں گے، جبکہ 'شاذّ فى السند' پر بحث پہلی فصل میں گذر چکی ہے۔ 'شاذ' کی بحث کو محدثین کرام رحمہم اللہ مخالفت الثقات کی بحث کے ضمن میں لاتے ہیں، کیونکہ ثقہ اور اوثق یا ثقہ اور ثقات کے اختلاف

کے موضوع کا تعلق مخالفت الثقات سے ہے۔[۴۳]

'شاذ روایت' کی اقسام

شذوذ فی المتن کے اعتبار سے مخالفت الثقات کی چار قسمیں ہیں:

① مدرج المتن ② مقلوب المتن

③ اضطراب الحدیث ④ مصحف المتن

ان تمام کی تفصیل درج ذیل ہے۔

① مدرج المتن

لفظ 'ادراج' حدیث میں ایسے اضافے کو کہتے ہیں جو حقیقت میں حدیث کا حصہ نہ ہو۔ اگر یہ متن میں واقع ہو تو اسے مدرج المتن کہتے ہیں۔

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۶۲ھ) نے مدرج المتن کی تعریف ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے:

وأما مدرج المتن فهو أن يقع فی المتن كلام ليس منه فتارة يكون فی أوله وتارة فی أثنائه وتارة فی آخره وهو الأكثر لأنه يقع بعطف جملة على جملة أو بدمج موقوف من كلام الصحابة أو من بعدهم بمرفوع من كلام النبی ﷺ من غير فصل فهذا هو مدرج المتن [۴۴]

''مدرج المتن یہ ہے کہ متنِ حدیث میں ایسا کلام واقع ہو جو حقیقت میں اس کا حصہ نہ ہو۔ ادراج کبھی حدیث کی ابتدا میں، کبھی درمیان میں اور کبھی آخر میں واقع ہوتا ہے اور زیادہ آخر میں ہی ہوتا ہے کیونکہ ادراج ایک جملہ پر دوسرے جملہ کے عطف کے ذریعے یا صحابہ وتابعین کے موقوف کلام کو نبی کریم ﷺ کے مرفوع کلام کے ساتھ بلافصل ملا دینے سے واقع ہوتا ہے، اسی کو مدرج المتن کہتے ہیں۔''

◉ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م۶۴۳ھ) نے مدرج المتن کی وضاحت کرتے ہوئے نقل فرمایا ہے:

منها ما ادرج فی حديث رسول الله ﷺ من كلام بعض رواته بأن يذكر الصحابی أو من بعده عقيب ما يرويه من الحديث كلاما من عند نفسه فيرويه من بعده موصولا بالحديث غير فاصل بينهما بذكر قائله فيلتبس الامر فيه على من لا يعلم حقيقة الحال ويتوهم أن الجميع عن رسول الله ﷺ .[۴۵]

''ادراج کی ایک قسم وہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں کسی راوی کا کلام شامل کر دیا جائے۔ ایسا یوں ہوتا ہے کہ راوی حدیث روایت کرنے کے بعد اپنا کلام ذکر کرے، پھر صحابی یا تابعی کا ذکر کرے اور اس کے بعد بلافصل قائل کے ذکر کے بغیر باقی حدیث موصول بیان کر دے۔ اس طرح اس شخص پر معاملہ خلط ملط ہو جاتا ہے جو حقیقتِ حال سے واقف نہیں اور وہ اس تمام کو ہی رسول اللہ ﷺ کا کلام سمجھ لیتا ہے۔''

◉ علامہ طیبی رحمہ اللہ (م۷۴۳ھ) نے مدرج المتن کے متعلق فرمایا ہے:

أحدها ما أدرج فی الحديث من كلام بعض رواته فيرويه من بعده متصلا يتوهم أنه من الحديث .[۴۶]

''ادراج کی ایک قسم یہ ہے کہ حدیث میں کسی راوی کا کلام شامل کر دیا جائے اور اس کے بعد والا راوی اسے متصل بیان کر دے، جس سے یہ وہم ہو کہ یہ حدیث کا حصہ ہی ہے۔''

اس کی مثال یہ حدیث ہے:

روی الخطیب من طریق أبی قطن وشبابة عن شعبة عن محمد ابن زیاد عن أبی ھریرة قال قال رسول الله ﷺ « أسبغوا الوضوء ، ویل للأعقاب من النار»[47]

’’یعنی وضوء مکمل کرو، (خشک) ٹخنوں کے لیے آگ سے ہلاکت ہے۔‘‘

اس روایت کا پہلا حصہ یعنی أسبغوا الوضوء نبی کریم ﷺ کا کلام نہیں بلکہ ابوہریرہؓ کا کلام ہے، جو راوی ابوقطن (م ۱۹۸ ھ) اور شبابہ (م ۲۰۶ ھ) نے غلطی سے نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اس بات کا یوں پتہ چلا کہ دیگر ثقہ رواۃ نے أسبغوا الوضوء کے الفاظ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی طرف اور ویل للأعقاب من النار کے الفاظ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیے ہیں جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے:

عن آدم عن شعبة عن محمد بن زیاد عن أبی ھریرة قال : أسبغوا الوضوء فان أبا القاسم ﷺ قال «ویل للأعقاب من النار »[48]

آدم بن ابی ایاس (م ۲۲۱ ھ) کے علاوہ یہ روایت ابن جریر (م ۲۰۶ ھ)، عاصم بن علی (م ۲۲۱ ھ)، علی بن الجعد (م ۲۳۰ ھ)، غندر (م ۱۹۳ ھ)، ھشیم (م ۱۸۳ ھ)، یزید بن زریع (م ۱۸۲ ھ)، نضر بن شمیل (م ۲۰۳ ھ)، وکیع (م ۱۹۷ ھ)، عیسیٰ بن یونس (م ۱۸۷ ھ) اور معاذ بن معاذ (م ۱۹۶ ھ) وغیرہ نے بھی شعبہ (م ۱۶۰ ھ) سے بیان کی ہے اور سب نے اس کے پہلے حصے کو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہی کلام کہا ہے۔[49]

* اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

عن ابن شھاب عن عروة بن الزبیر عن عائشة أم المومنین أنھا قالت أول ما بدی به رسول الله ﷺ من الوحی الرؤیا الصالحة فی النوم فکان لا یری رؤیا الا جاء ت مثل فلق الصبح ثم حبب الیه الخلاء وکان یخلو بغار حراء فیتحنث فیه ۔ وھو التعبد ۔ اللیالی ذوات العدد قبل أن ینزع الی أھله [50]

’’اِمام زہری عروہ بن زبیر سے اور وہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ آپ ﷺ پر وحی کا ابتدائی دور سچے خوابوں سے شروع ہوا۔ آپ خواب میں جو کچھ دیکھتے وہ صبح کی روشنی کی طرح صحیح اور سچا ثابت ہوتا۔ پھر آپ تنہائی پسند ہو گئے اور آپ نے غارِ حراء میں خلوت نشینی اختیار فرمائی، آپ وہاں تحنث یعنی عبادت میں کئی کئی راتیں مشغول رہتے، اس سے پہلے کہ آپ اپنے گھر والوں کی طرف آتے۔‘‘

اس روایت میں وھو التعبد کے لفظ مدرج ہیں اور یہ اِمام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ ھ) کا کلام ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) نے یہ وضاحت فرمائی ہے اور علامہ طیبی رحمہ اللہ (م ۷۴۳ ھ) نے بھی یہی ذکر فرمایا ہے۔[51]

② مقلوب المتن

لفظ ’قلب‘ تبدیلی کو کہتے ہیں، اگر راوی غلطی سے متن میں کوئی تبدیلی کر دے تو اسے مقلوب المتن کہتے ہیں۔ مقلوب کی متقدمین سے تو کوئی جامع تعریف ہمیں نہیں ملی، البتہ متاخرین میں سے ڈاکٹر نور الدین عتر نے اس کی ایک جامع تعریف یوں کی ہے:

ھو الحدیث الذی ابدل فیه راویه شیئا بآخر فی السند أو المتن سھوا أو عمدا [52]

’’مقلوب اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں راوی سند یا متن میں بھول کر یا جان بوجھ کر کوئی چیز تبدیل کر دے۔‘‘

* اس کی مثال یہ روایت ہے:

عن أبی ھریرة عن النبی ﷺ قال : سبعة یظلھم الله فی ظله یوم لا ظل الا ظله ، الاِمام العادل ، وشاب

نشأ بعبادة الله ،ورجل قلبه معلق فی المساجد ، ورجلان تحابا فی الله اجتمعا علیه وتفرقا علیه ، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال انی أخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتی لا تعلم یمینه ما تنفق شماله ورجل ذکر الله خالیا ففاضت عیناه [۵۳]

''یعنی سات آدمیوں کو اللہ تعالیٰ اس روز اپنے سائے میں سے سایہ عطا فرمائیں گے جب اس کے سائے کے علاوہ اور کوئی سایہ نہیں ہو گا۔ عادل حکمران، وہ نوجوان جس نے اللہ کی عبادت میں پرورش پائی، وہ شخص جس کا دل مساجد کے ساتھ معلق رہتا ہے، ایسے دو آدمی جو اللہ کے لیے آپس میں محبت کرتے ہیں وہ اسی پر اکٹھے ہوتے ہیں اور اسی پر الگ ہوتے ہیں، وہ شخص جسے منصب و جمال والی خاتون برائی کی دعوت دے مگر وہ کہہ دے کہ میں اللہ سے ڈرتا ہوں، وہ شخص جس نے اس قدر چھپا کر صدقہ کیا کہ اس کے دائیں ہاتھ کو بھی علم نہ ہوا کہ بائیں نے کیا خرچ کیا ہے اور ایسا شخص جس نے تنہائی میں اللہ کو یاد کیا اور اس کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔''

اس روایت کے متن میں راوی نے غلطی سے دائیں ہاتھ کی جگہ بائیں کا ذکر کر دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ صحیح بخاری اور موطا وغیرہ میں یہ روایت ان لفظوں میں مروی ہے:

« حتی لا تعلم شماله ما تنفق یمینه » [۵۴]

''اس کے بائیں ہاتھ کو علم نہ ہو کہ دائیں نے کیا خرچ کیا ہے۔''

علاوہ ازیں یہ بات بھی معروف ہے کہ خرچ کرنے کے عمل کا تعلق دائیں ہاتھ سے ہی ہے۔ [۵۵]

* اس کی دوسری مثال وہ روایت ہے جس میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے یہ بیان کرتے ہیں کہ

إذا سجد أحدکم فلا یبرك کما یبرك البعیر ، ولیضع یدیه قبل رکبتیه [۵۶]

''جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کی مانند نہ بیٹھے اور اپنے ہاتھ گھٹنوں سے پہلے رکھے۔''

اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے فرمایا ہے کہ ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کے متن کو کسی راوی نے تبدیل کر دیا ہے۔ غالبًا اس کی اصل یوں ہے:

« ولیضع رکبتیه قبل یدیه» [۵۷]

''اور اپنے گھٹنے ہاتھوں سے پہلے رکھے۔''

③ اضطراب الحدیث

لفظ 'اضطراب' دو مختلف مگر قوت میں برابر روایات کے باہمی ٹکراؤ کا نام ہے جن میں نہ تو جمع وتطبیق ممکن ہو اور نہ ہی کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دینا۔ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے مضطرب کی تعریف ان لفظوں میں ذکر فرمائی ہے:

المضطرب من الحدیث هو الذی تختلف الروایة فیه فیرویه بعضهم علی وجه وبعضهم علی وجه آخر مخالف له وانما نسمیه مضطربا اذا تساوت الروایتان [۵۸]

'' مضطرب حدیث وہ ہوتی ہے جس میں روایت مختلف ہو، یعنی ایک راوی اسے ایک طریق پر اور دوسرا اسے دوسرے طریق پر روایت کرے جو پہلے کے مخالف ہو، اسے ہم صرف اس وقت مضطرب کہیں گے جب دونوں روایتیں مساوی ہوں۔''

اگر اضطراب متن میں واقع ہو تو اسے مضطرب المتن کہا جاتا ہے۔

* اس کی مثال یہ روایت ہے:

عن ابن عباس قال : جاء رجل الی النبی ﷺ فقال : ان أمی ماتت وعلیها صوم ، أفأصوم عنها ؟ فقال:

أرأیت لو کان علیها دین أنت تقضیه ؟ قال نعم ، قال : فدین الله أحق أن یقضی [59]

’’یعنی ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ میری والدہ فوت ہوگئی ہے اور اس کے ذمہ کچھ روزے ہیں، کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا ’’مجھے بتاؤ! اگر اس کے ذمہ قرض ہوتا تو تم اسے ادا کرتے؟‘‘ اس نے عرض کیا، جی ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا ’’پھر اللہ کا قرض ادائیگی کا زیادہ مستحق ہے۔‘‘

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا کہ میری والدہ فوت ہوگئی ہے اور اس کے ذمہ نذر کے روزے ہیں، کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھوں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا...۔‘‘ [60]

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ایک اور روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا کہ میری بہن فوت ہو گئی ہے اور اس کے ذمہ روزے ہیں...۔‘‘ [61]

اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے کہ سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے آکر رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تھا کہ میری والدہ فوت ہو گئی ہے اور اس کے ذمہ نذر کے روزے ہیں، کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھوں؟...۔‘‘ [62]

اب ان تمام روایات کو مدِنظر رکھا جائے تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ میت والدہ تھی یا بہن، سائل مرد تھا یا عورت اور میت کے ذمہ نذر کے روزے تھے یا کوئی اور ان تمام وجوہات کی بنا پر امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔ [63]

* اس کی ایک دوسری مثال یہ بھی بیان کی جاتی ہے:

عن شریك عن أبی حمزة عن عامر الشعبی عن فاطمة بنت قیس قالت سألت أو سئل النبی ﷺ عن الزکاة فقال « ان فی المال لحقا سوی الزکاة » [64]

’’یعنی نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔‘‘

سنن ابن ماجہ میں یہ روایت اسی سند سے مروی ہے مگر اس کا متن مختلف ہے جس وجہ سے اس میں اضطراب واقع ہو گیا ہے۔ سنن ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں: لیس فی المال حق سوی الزکاة

’’مال میں زکوٰۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں۔‘‘ [65]

- اِمام عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ) اس روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

’’اس میں ایسا اضطراب ہے جس میں کسی تاویل کا احتمال نہیں۔‘‘ [66]

- اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے بھی اِمام عراقیؒ (م ۸۰۶ھ) کی طرح فرمایا ہے:

’’یہ روایت ایسی مضطرب ہے کہ تطبیق ممکن نہیں۔‘‘ [67]

④ مصحّف المتن

لفظ ’تصحیف‘ غلطی پر مبنی ایسے تغیر وتبدل کا نام ہے جس کی وجہ سے ثقات کی مخالفت ہو جائے۔ اگر تصحیف متن میں واقع ہو تو اسے مصحّف المتن کہا جاتا ہے۔ تصحیف کی دو صورتیں ہیں۔ اگر تبدیلی نقطوں کی ہو تو اسے ’تصحیف‘ کہا جاتا ہے۔ اگر تبدیلی حروف کی ہو تو اسے ’تحریف‘ کہتے ہیں۔ اگرچہ تحریف بھی تصحیف میں داخل ہے، مگر اہل علم اسے مستقل اصطلاحی نام ’تحریف‘ بھی دیتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

إن كانت المخالفة بتغيير حرف أو حروف مع بقاء صورة الخط في السياق ، فان كان ذلك بالنسبة الى النقط فالمصحف وان كان بالنسبة الى الشكل فالمحرف[68]

''اگر مخالفت اس طرح ہو کہ صورتِ خط تو باقی رہے مگر ایک یا زیادہ حروف تبدیل ہو جائیں تو اگر یہ تبدیلی نقطوں کی ہو تو اسے مصحف کہا جائے گا اور اگر اعراب کی ہو تو وہ محرف کہلائے گی۔''

* مصحّف کی مثال یہ ہے:

حدثنا ابن لهيعة قال كتب الى موسى بن عقبة يخبرني عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت «أن رسول الله ﷺ احتجم في المسجد»[69]

''یعنی رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں پچھنے لگوائے۔''

اس حدیث کے متن میں لفظ احتجم (پچھنے لگوائے) میں تصحیف ہوئی ہے۔ یہ اصل میں احتجر (گود میں لیا) تھا یعنی آخر میں میم کی بجائے راء تھی مگر ابن لَہِیعَہ (م ۱۷۴ھ) راوی نے اس میں تصحیف کر کے احتجر سے احتجم بنا دیا۔[70]

* محرّف کی مثال یہ ہے:

بلغنا عن الدارقطني في حديث ابى سفيان عن جابر قال :رمى ابى يوم الأحزاب على أكحله فكواه رسول الله ﷺ[71]

''یعنی جنگ احزاب میں ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے بازو کی ایک رَگ میں تیر لگا تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں داغ لگایا۔''

غندر نے اسے روایت کرتے ہوئے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے بجائے 'ابي' یعنی میرا باپ کہا ہے حالانکہ جابرؓ کے والد تو اس جنگ سے پہلے جنگ اُحد میں ہی شہید ہو چکے تھے۔

نوٹ: 'شاذ' حدیث کی اہل علم کے ہاں دو صورتیں ہیں:

۱۔ دو مختلف روایات صحیحہ میں ایسا تعارض جو جمع نہ ہو سکنے کی صورت میں اِدراج، قلب، اضطراب یا تصحیف وغیرہ پر اس لیے محمول کر دیا جائے کہ ایک روایت کے رواۃ چونکہ زیادہ ثقہ یا تعداد میں کثیر ہیں، چنانچہ اس روایت کو دوسری صحیح روایت پر ترجیح دے دی جائے۔ اس مرجوح روایت کو محدثین کرام رحمہم اللہ 'شاذ' اور راجح روایت کو 'محفوظ' کہتے ہیں۔ اس صورت کی رو سے 'شاذ' کی بحث کا تعلق معمول بہ یا غیر معمول بہ روایت کی بحث سے ہوگا، جیسا کہ عن قریب آرہا ہے۔ البتہ اگر روایات صحیحہ کا باہمی تعارض ویسے ہی حل ہو جائے تو یہ بحث شاذ و محفوظ کی رہے گی ہی نہیں۔

۲۔ 'شاذ' حدیث کی ایک خاص صورت یہ بھی ہے کہ ایک ہی استاد سے کسی شے کو اخذ کرنے یا کسی واقعہ کے تحمل کے بعد اسے آگے نقل کرنے میں اگر مختلف مخبرین کا باہم خبروں میں اختلاف ہو جائے تو ان میں سے ثقہ راوی کی خبر چھوڑ کر اوثق یا ثقات کی رائے کو قبول کر لیا جائے۔ اس خاص صورت کی رو سے بحث 'شاذ و محفوظ' کا تعلق 'استدراکات' کی بحث سے ہوگا، جس کے متعلق محدثین کرام رحمہم اللہ کا تفصیلی منہج چھٹے باب میں وضاحت آرہا ہے۔ بلکہ اس قسم کے رواۃ کے اختلاف کو عام محدثین رحمہم اللہ نے 'شاذ و محفوظ' کی بجائے اصطلاحی نام دیا ہی 'استدراکات' کا ہے۔ اس بحث کا خالص تعلق فن محدثین رحمہم اللہ سے ہے، جبکہ پہلی صورت کا کافی سارا تعلق فن فقہاء رحمہم اللہ کی بحث سے بھی ہے۔

بحث ثانی: علت فی المتن

تمہید

محدثین کرام رحمہم اللہ نے کسی حدیث پر حکم لگاتے ہوئے سند کو بنیادی حیثیت دی ہے اور اس کے لیے خیر القرون رحمہم اللہ سے باقاعدہ اصول وضوابط اخذ کر کے مدون فرمائے ہیں۔ ان اصول وضوابط کے اطلاقات کے لیے جہاں محدثین رحمہم اللہ نے روایت کی ظاہری تحقیق کے ضوابط مدون فرمائے، وہاں اس کے ساتھ ساتھ روایت میں پائے جانے والے باریک عیوب، جیسے ثقہ روای کو وہم لگ جانا اور اس کی مختلف انواع وغیرہ بے شمار بحثیں پیش فرمائی ہیں۔ ان مخفی عیوب کا زیادہ تر تعلق متن حدیث سے ہوتا ہے۔ ایک محقق کو جہاں روایت کی تحقیق میں ظاہری بیماریوں کی معرفت ہونی چاہئے، وہاں روایت سے متعلقہ دیگر بے شمار مخفی عیوب کا مطالعہ بھی ہونا چاہئے، ورنہ وہ محض ظاہری علامات کی روشنی میں فیصلہ کرنے والے ڈاکٹر کی مانند ہی شمار کیا جائے گا۔ اس بحث کو محدثین کرام رحمہم اللہ نے ظاہری بیماریوں کے بالمقابل زیادہ اہمیت دی ہے کیونکہ یہ بیماریاں عام طور پر ثقہ راوی سے وہم کی وجہ سے صادر ہوتی ہیں اور وہم ایک نہایت حساس بحث ہے، کیونکہ وہم کو وہم کے مطابق مقام دینا خود کافی محتاط عمل ہے، جس میں سطحی نظر رکھنے والا 'وہم' کی اصطلاح کو جب 'ظن' کی اصطلاح کی مانند استعمال کرنا شروع کر دیتا ہے تو اس کی وجہ سے کئی قسم کے مسائل جنم لیتے ہیں۔ چنانچہ اس بحث کے ماہر عمومی طور پر عام محدثین رحمہم اللہ کے بجائے آئمہ محدثین رحمہم اللہ ہی ہوتے ہیں۔

کسی خبر کو قبول کرنے کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں پانچ شرائط ہیں۔ ان شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ روایت جہاں ظاہری عیوب سے پاک ہو وہاں مخفی عیوب سے بھی پاک ہونی چاہیے۔ اسے محدثین کرام رحمہم اللہ اپنی تعبیرات میں 'نفی علت' کی شرط سے پیش کرتے ہیں۔

محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں 'علت' کی تعریف میں دو چیزیں ضروری ہیں:

① وہ ایک مخفی عیب ہوتا ہے۔

② اور وہ قادح ہوتا ہے۔

اگر ان دونوں چیزوں میں سے کوئی ایک شے بھی نہ پائی جائے تو وہ علت اصطلاحی علت نہیں کہلائے گی۔[۲۷]

معلول حدیث کسے کہتے ہیں؟ اس بارے میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے تین قول ہیں:

① محدثین رحمہم اللہ بسا اوقات لفظ 'علت' کو انتہائی عام معنی میں ہر قسم کے عیب کے لیے استعمال کرتے ہیں، چنانچہ اس تعبیر کے مطابق کذب راوی، غفلتِ راوی یا سوء الحفظ وغیرہ کی وجہ سے ضعیف ہونے والی روایت کو بھی محدثین کرام رحمہم اللہ 'معلول' کہہ دیتے ہیں۔

② 'علت' کی اصطلاح کو بسا اوقات محدثین رحمہم اللہ غیر اصطلاحی معنوں میں بھی استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ نہ شے مخفی ہوتی ہے اور نہ قادح۔ مثلا راویوں کا ایسا اختلاف جو صحت حدیث میں قدح کا باعث نہیں ہوتا، جیسے وہ حدیث جسے ثقہ موصول روایت کرتا ہے اسے مرسل روایت کر دینا۔ اس بنیاد پر بعض محدثین کرام رحمہم اللہ نے یہ جملہ بولا ہے:

من الحدیث الصحیح ما ھو صحیح معلل [43]

③ 'حدیث معلول' کی عام تعریف جو کتب اصول میں موجود ہے وہ یہ ہے کہ جس روایت میں کسی ثقہ راوی کی طرح وہم کی نسبت کی جائے، اس روایت کو 'معلول' کہتے ہیں۔[44]

ایک چیز کی گہرائی میں اترا جائے تو بسا اوقات ایک چیز بظاہر عیب دار نظر آتی ہے، لیکن درحقیقت وہ قادح نہیں ہوتی۔ جب کسی چیز کی گہرائی میں اترا جاتا ہے تو چونکہ عموماً علماء کی دو یا زائد آراء سامنے آجاتی ہیں، چنانچہ جن کی نظر میں وہ مخفی چیز قادح ہوتی ہے ان کی نظر میں وہ 'علت' بھی بنتی ہے اور جن کی نظر میں وہ قادح نہیں ہوتی ان کی نظر میں وہ روایت بھی معلول نہیں ہوتی۔

مزید واضح ہونا چاہیے کہ راوی کے بارے میں وہم کا فیصلہ عام طور پر اس قسم کے امور سے پتہ چلتا ہے، جیسے متن حدیث کا صریح معلومات دین سے متعارض ہوجانا، جس کا حل ممکن نہ ہو۔لیکن جو حدیث صحت سند سے ثابت ہوجائے، پھر اس میں اس قسم کا عیب پایا جائے، تو اس کے بارے میں عام امکان یہی ہے کہ اگر ایک محدث کو ایک شے محل اشکال معلوم ہوتی ہے تو دوسرا کوئی محدث بہرحال اسے حل کردے گا۔ چنانچہ سمجھنا چاہئے کہ روایات میں ٹکراؤ کی بحث ایسی نہیں کہ اس کی بنیاد پر کہا جاسکے کہ کسی حدیث کی صحت کا حتمی مدار اس 'عدم ٹکراؤ' پر ہے، لہٰذا اس بحث کے آخر میں آئے گا کہ عام اصولیین علّت اور شاذ کی بحث کو قبول حدیث کی شرائط میں اضافی تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ بسا اوقات جب یہ حتمی طور پر ثابت ہوجاتا ہے کہ روایت میں راوی سے بشری تقاضا کے مطابق غلطی ہوگئی ہے تو پھر اس غلطی کی نسبت راوی کی طرف کیے جانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہوتا، بشرطیکہ وہ ایسا صریح اشکال ہو جو بالکل ظاہر و باہر ہو اور اس کے دلائل وقرائن اس قدر حتمی ہوں کہ کسی دوسری بات کی گنجائش نہ ہو۔ الغرض علل الحدیث فن حدیث کی سب سے گہری بحث ہے اور اس کے ماہرین صرف کبار محدثین رحمہم اللہ (جوکہ عموماً روایت کی گہری بصیرت کے حامل بھی ہیں) ہوتے ہیں۔ اس لئے فن حدیث کی معتبر کتابوں میں اس بحث کو کافی نکھار کے پڑھنے اور واضح کرنے کی ضرورت ہے۔

چند اہم فوائد

❶ ضبط کی وجہ سے طعن فی الراوی کی پانچ قسمیں ہیں:

① سوء الحفظ ② فحش الغلط ③ کثرت غفلت

④ وہم راوی ⑤ مخالفة الثقات

پھر 'مخالفة الثقات' کی اقسام میں سے ادراج، قلب اور اضطراب وغیرہ شامل ہیں۔

پہلے دو اسباب کا وقوع راوی کو مطلقاً ضعیف بنا دیتا ہے، جبکہ آخری تین کا کثرت سے وقوع راوی کو ضعیف بناتا ہے۔ کبھی کبھی وہم یا کبھی کبھی غفلت یا کبھی کبھی اختلاف ِثقات راوی کو ضعیف نہیں بناتا، بلکہ روایت کو ضعیف بناتا ہے۔ یہ وہم یا غفلت جاننے کا عام ذریعہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں اختلاف ثقات یا اختلاف روایات ہی ہیں۔ چنانچہ جب کوئی محدث یہ کہتا ہے کہ یہ روایت فلاں عیوب کی وجہ سے، مثلاً اس کے راوی کو وہم ہوا ہے، ضعیف ہے، تو اس کا قطعی مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ روایت سنداً صحیح ہے، لیکن مختلف روایات میں تطبیق نہ ہوسکنے کی وجہ سے محدث نے اس روایت کو راوی کا وہم قرار دیا ہے، چنانچہ راوی پر وہم وغیرہ کا الزام درحقیقت ضعف سند یا ضعف راوی کی وجہ سے نہیں بلکہ محدث کی اپنی کم فہمی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ روایت دوسرا کوئی محدث جمع کردے تو وہم کا یہ

دعویٰ ختم ہو جاتا ہے۔

❷ اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ ھ) نے 'علل الحدیث' پر جو کتاب تصنیف فرمائی ہے، اس میں وہ 'معلول روایت' کو غیر معمول بہا صحیح روایت کی قسم میں شمار کرتے ہیں[۷۵] اور جیسا کہ معلوم ہے کہ مرجوح یا منسوخ روایت غیر معمول بہا صحیح روایات کی اقسام ہیں، اسی لیے اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ ھ) اپنی تعبیرات میں نسخ تک کو 'علت' کا نام دیا ہے۔[۷۶] اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ ھ) نے اپنی کتاب العِلَل میں متقدمین آئمہ کے ہاں جو روایات معلول تھیں وہ سب جمع کر دی ہیں اور پھر جن اشکالات کی وجہ سے محدثین کرام رحمہم اللہ نے ان روایات کو معلول کہا تھا، ان کو حل فرمایا ہے۔ اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ ھ) کے بقول صرف دو روایات کتب حدیث میں ایسی ہیں جن کی علت (اِشکال) وہ حل نہیں کر سکے۔[۷۷]

ان میں سے پہلی روایت ہے: «ومن شرب الخمر رابعا فاقتلوه» ، جبکہ دوسری روایت ہے: « جمع رسول الله ﷺ بلا سفر و مطر ومرض » دلچسپ امر یہ ہے کہ خود اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ ھ) نے ان دونوں روایات کو اپنی 'جامع سنن' میں حسن، صحیح قرار دیا ہے۔ جبکہ دوسری طرف جن دو روایات کے اشکال کو اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ ھ) بھی حل نہیں کر پائے، دیگر علماء نے ان دونوں کو بھی حل کر دیا ہے۔ چنانچہ پہلی روایت کے بارے میں علماء نے واضح کیا ہے کہ شراب پینے والے کو کوڑے وغیرہ مارنا اول تو 'حد' کے قبیل ہی سے نہیں، بلکہ تعزیری سزا کے طور پر ہے، جبکہ تعزیری سزا کے طور پر کسی کو قتل کرنا محل اختلاف امر نہیں ہے۔[۷۸]

دوسری روایت کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ ھ) نے اپنے رسالہ 'قیاس' میں اس روایت پر مستقل بحث کی ہے اور واضح کیا ہے کہ مقاصد ومصالح دین کی روشنی میں سفر، مطر اور مرض کے علاوہ شرعی عذر کی صورت میں بھی جمع بین الصلاتین جائز ہے، چنانچہ مذکورہ حدیث انہی دیگر عذروں کے بیان پر مشتمل ہے۔

نوٹ: معلول حدیث کیا ہوتی ہے؟ اور علل الحدیث کے علم کی نوعیت کیا ہے؟ اس پر متنوع انداز میں مزید بحث چھٹے باب کی تیسری فصل آئے گی۔

کتب اصول میں علت کی بحث کے ضمن میں جو تفاصیل پیش کی جاتی ہیں، انکا ایک مختصر اور جامع جائزہ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

'معلول روایت' کی تعریف

'علت' خفیہ طور پر حدیث کو متاثر کرنے والے سبب اور اشکال کا نام ہے۔ جس روایت میں علت ہو اسے معلول یا معلّل کہا جاتا ہے۔

◉ معلول حدیث کی تعریف کے ضمن میں اِمام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) رقمطراز ہیں:

فإن المعلول ما يوقف على علته أنه دخل حديثا فى حديث أو وهم فيه راو أو أرسله واحد فوصله واهم[۷۹]

''معلول حدیث وہ ہوتی ہے جس کی علت کے بارے میں یہ پتہ چلے کہ راوی نے ایک حدیث کو دوسری میں داخل کر دیا ہے یا راوی کو اس میں وہم ہوا ہے یا ایک راوی نے تو اسے مرسل بیان کیا ہے مگر جسے وہم ہوا ہے وہ اسے موصول بیان کر رہا ہے۔''

◉ ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

علة الحديث يكثر فى أحاديث الثقات أن يحدثوا بحديث له علة فيخفى عليهم علمه فيصير معلولا[۸۰]

''عللِ حدیث عام طور پر ثقہ راویوں کی احادیث میں پائی جاتی ہیں۔ وہ کوئی ایسی حدیث روایت کرتے ہیں، جس میں علت (اشکال)

ہوتی ہے مگر وہ 'علت' ان پر مخفی ہوتی ہے تو وہ حدیث معلول ہو جاتی ہے۔''

◉ اِمام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) معلول حدیث کی تعریف یوں فرماتے ہیں:

هو الحديث الذى اطلع فيه علة تقدح فى صحته مع أن الظاهر السلامة منها [81]

''وہ حدیث جس میں کسی علت (اشکال) کی وجہ سے اس کی صحت مجروح ہو جائے، حالانکہ ظاہر میں کوئی خرابی معلوم نہ ہو۔''

اگر علت متن روایت میں ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں:

① علت صرف متن میں ہو تو اسے معلّل المتن کا نام دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے:

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ: « الطيرة من الشرك وما منا الا، ولكن الله يذهبه بالتوكل » [82]

''یعنی بدشگونی پکڑنا شرک ہے اور ہم میں سے کوئی مگر، لیکن اللہ تعالیٰ اسے توکل کے ذریعے دور فرما دیتے ہیں۔''

اس روایت کے متن میں ایک خفیہ علت ہے، جس کی وجہ سے یہ روایت معلول ہے۔ علت متن کے ان الفاظ وما منا الا میں ہے۔ اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) فرماتے ہیں:

''سلیمان بن حرب مذکورہ متن کے ان الفاظ وما منا الا ولكن الله يذهبه بالتوكل کو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول کہا کرتے تھے اور اس بات کی تائید کہ مذکورہ متن معلّل ہے اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس روایت کو ایک بڑی جماعت نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس اضافے کے بغیر روایت کیا ہے۔'' [83]

② علت سند ومتن دونوں میں ہو تو ایسی روایت کو معلّل السند والمتن کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے:

ثنا بقية بن الوليد ثنا يونس بن يزيد عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ: « من أدرك ركعة من صلاة الجمعة أو غيرها فقد أدرك الصلاة » [84]

''یعنی جس نے نماز جمعہ یا کسی اور نماز کی ایک رکعت پا لی اس نے نماز باجماعت پا لی۔''

اِمام ابوحاتم رازی رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) اس روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

''اس کی سند اور متن دونوں میں غلطی موجود ہے۔ بلاشبہ اس روایت کو تو اِمام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) نے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سے اور انہوں نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا ہے کہ ''جس نے نماز کی ایک رکعت پا لی اس نے نماز کو پا لیا'' اور جہاں تک ان الفاظ من صلاة الجمعة کا تعلق ہے تو یہ حدیث کا حصہ نہیں ہیں۔ پس راوی کو سند اور متن دونوں میں وہم ہوا ہے۔'' [85]

'علم علل الحدیث' کی دقت

عللِ حدیث کی معرفت نہایت دقیق علم ہے، یہ ہر کسی کو حاصل نہیں ہوتا، یہی باعث ہے کہ اس کے ماہرین کی تعداد بہت کم ہے اور صرف جہابذہ محدثین رحمہم اللہ ہی اس کے ماہر ہیں۔

◉ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے فرمایا ہے:

إعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأدقها وأشرفها وإنما يطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب [86]

''عللِ حدیث کی معرفت علومِ حدیث میں سب سے دقیق اور اشرف علم ہے، یہ اسی کو حاصل ہوتا ہے جسے قوتِ حافظہ، وسعت علم اور تیز فہم حاصل ہو۔''

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) کا قول ہے:

وهو من أغمض انواع علوم الحديث وأدقها، ولا يقوم به الا من رزقه الله فهما ثاقبا وحفظا واسعا ومعرفة تامة بمراتب الرواة وملكة قوية بالاسانيد والمتون [۸۷]

''یہ علم علومِ حدیث کا نہایت دقیق اور مشکل ترین علم ہے، اس میں صرف اسی کو مہارت حاصل ہوتی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے تیز فہم، وسعت حفظ، مراتبِ رواۃ کی معرفتِ تامہ اور اسانید ومتون کی معرفت میں قوی ملکہ عطا فرمایا ہو۔''

'علل' کی شناخت میں کے لیے فنی ذوق کی ضرورت ہوتی ہے، اس حوالے سے علمائے حدیث کے مطابق جب تک لمبا تجربہ تحقیق حدیث میں موجود نہ ہو، یہ فنی ذوق حاصل نہیں ہوتا۔

◉ علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م۷۰۲ھ) فرماتے ہیں:

فحاصله يرجع إلى أنه حصلت لهم لكثرة محاولة ألفاظ النبى ﷺ وهيئة نفسانية وملكة قوية يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبوة وما لايجوز [۸۸]

''حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے الفاظ کی بکثرت ممارست سے ایک خاص قسم کی نفسی کیفیت حاصل ہوتی ہے اور ایسا مضبوط ملکہ پیدا ہوجاتا ہے کہ جس کے ذریعہ نبوت کے الفاظ کی معرفت ہوتی ہے کہ وہ کیا ہیں اور کیا نہیں!''

'علت' کی معرفت کے دس اصول

اَحادیث کی اسانید ومتون بسا اوقات بظاہر صحیح نظر آتے ہیں، لیکن بعض مخفی اور غامض اسباب ان کی صحت میں قادح ہوتے ہیں۔ انہی اسباب کی جانچ پڑتال کے لئے محدثین رحمہم اللہ نے چندایک قواعد وضع کئے ہیں۔جنہیں ادراکِ علت کے قواعد کہا جاتا ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ یہ قواعد وضوابط محدثین رحمہم اللہ نے جرح ونقد کے دقیق تجربات، فہم ثاقب، وسعتِ نظر اور معرفتِ تام کے بعد ترتیب دیئے ہیں، لیکن علتوں کی پہچان سے عوام الناس تو کجا بعض اوقات اہل فن بھی قاصر رہتے ہیں۔

◉ اِمام ابوداؤد السجستانی رحمہ اللہ (م۲۷۵ھ) اپنے رسالہ إلى أهل مكة میں صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أنه ضرر على العامة ان يكشف لهم كل ماكان من هذا الباب فى مامضى من عيوب الحديث [۸۹]

''نقائص حدیث پر مبنی علل اگر عوام اور مبتدی طلبہ پر عیاں کردی جائیں تو وہ عموماً باعثِ ضرر ہوتی ہیں کیونکہ ان کا علم سطحی ہوتا ہے۔''

اس کے علاوہ جہابذہ محدثین رحمہم اللہ کو احادیث میں ایک خاص ذوق اور ملکہ حاصل ہوجاتا ہے۔ جیسے صراف اصلی اور نقلی سکے میں فرق کرلیتا ہے ایسے ہی وہ معلول اور غیر معلول حدیث میں فرق کرلیتے ہیں۔

ذیل میں معلول احادیث کے بارے محدثین کرام رحمہم اللہ کے اقوال جمع کرکے چندایک اصول بیان کیے جارہے ہیں کہ جن سے علم علل الحدیث کو منضبط صورت دی جاسکتی ہے۔ یہ کل دس اُصول ہیں:

❶ تمام اَسانید کو جمع کرنا

ایک حدیث کی ہم معنی تمام روایات کو جمع کرلیا جائے، پھر ان کا مقارنہ اور موازنہ کیا جائے تو علت واضح ہوجاتی ہے۔

◉ اِمام عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م۱۸۱ھ) فرماتے ہیں:

إذا اردت ان تصح لك الحديث فاضرب بعضها ببعض [۹۰]

''جب کسی حدیث کی تصحیح و تنقیح کرنا چاہیں تو ان میں سے ہر ایک کو دوسری پر پیش کریں۔

⦿ اسی ضمن میں اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) نے نقل فرمایا ہے:

الطريق إلى معرفته جمع طرق الحديث والنظر فى اختلاف رواته وضبطهم واتقانهم [۹۱]

مثال: يعلى بن عبيد الطنافسي عن سفيان ثوري عن عمرو بن دينار عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ «البيعان بالخيار مالم يتفرقا» دو بیع کرنے والے جب تک جدا نہ ہوں تو آپس میں اختیار رکھتے ہیں۔

مذکورہ سند میں یعلیٰ (م ۱۰۹ ھ) نے سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ ھ) سے عمرو بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۶ ھ) کے حوالے سے بیان کیا ہے جبکہ سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ ھ) کے اصحاب میں سے باقی ائمہ حفاظ اسے عبداللہ بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۷ ھ) سے نقل کرتے ہیں، نہ کہ عمرو بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۶ ھ) کے واسطہ سے۔ [۹۲]

❷ ثقہ کی مخالفت

ایک شیخ سے دو راوی روایت کرتے ہیں۔ ایک راوی اس دوسرے راوی کی مخالفت کرتا ہے جو اس شیخ سے روایت کرنے میں زیادہ ثقہ ہے، تو وہ روایت معلول ہو گی۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ ھ) فرماتے ہیں کہ میں نے ابوزرعہ رحمہ اللہ (م ۲۶۴ ھ) سے حدیث "جعفر عن ثابت عن عمرو عن أبى سلمة عن اُم سلمه أن النبى تزوجها" (الحدیث) کے متعلق سوال کیا:

میرے باپ اور ابوذر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس کے بجائے "حماد بن سلمة عن ثابت عن ابن عمر بن أبى سلمة عن أبيه عن النبى " والی سند زیادہ صحیح ہے۔ [۹۳]

❸ راوی کی اپنی کتاب کی مخالفت

اگر راوی اپنی کتابت کے مخالف روایت کرے تو اس کی روایت بھی معلول ہو گی۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے "ابن عيينه عن سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن حسان بن بلال عن عمار عن النبى ﷺ فى تخليل اللحية" کے بارے سوال کیا، تو انھوں نے فرمایا کہ "ابن عيينه (م ۱۹۸ھ) عن ابن ابى عروبه (م ۱۵۷ھ)" کے سوا کسی نے بھی اسے بیان نہیں کیا۔ میں نے کہا کیا یہ صحیح ہے؟ فرمایا اگر یہ صحیح ہوتی تو ابن ابی عروبہ (م ۱۵۷ ھ) کی مصنفات میں موجود ہوتی۔ [۹۴]

❹ شیخ کی وضاحت کے باوجود اس کی طرف منسوب روایت

شیخ خود کسی خاص باب کے بارے میں وضاحت کر دے کہ مجھے اس باب میں کوئی روایت نہیں پہنچی، لیکن پھر بھی کوئی راوی اس شیخ سے اس خاص باب سے متعلق کوئی حدیث نقل کر دے۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ ھ) فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے "حماد ابن خالد الخياط عن هشام بن سعيد عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت لاطلاق إلا بعد نكاح" کے بارے سوال کیا۔ تو فرمایا یہ حدیث منکر ہے کیونکہ اس روایت کو اِمام ازہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ ھ) سے نقل کیا گیا ہے۔ جبکہ اِمام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے سلف سے اس قبیل

سے کچھ بھی نہیں پہنچا، چنانچہ اگر امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) کے پاس عن عروۃ عن عائشۃ والی روایت ہوتی تو یوں نہ فرماتے۔[۹۵]

⑤ راوی کا عدمِ سماع، لیکن شیخ کی کتاب سے روایت

اگر راوی شیخ سے خود نہ سنے بلکہ شیخ کی کتاب سے نقل کرے، تو بھی حدیث معلول ہو سکتی ہے۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے "معاذ بن هشام عن ابيه عن قتاده عن أبی قلابة عن خالد بن اللجلاج عن ابی عباس عن النبیﷺ رأيت ربی عزوجل............و ذكر الحديث فی أسباغ الوضوء ونحوه" کے بارے دریافت کیا تو میرے باپ نے فرمایا، اسے "الوليد بن مسلم (م ۱۹۵ھ) عن ابن جابر" نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہم مکحول رحمہ اللہ (م ۱۱۳ھ) کے ساتھ تھے، وہاں سے خالد بن اللجلاج گزرے تو مکحول رحمہ اللہ (م ۱۱۳ھ) نے کہا کہ اے ابراہیم رحمہ اللہ! ہمیں کچھ بیان کریں۔ تو مکحول رحمہ اللہ (م ۱۱۳ھ) نے کہا کہ یا ابراهيم حدثنا، تو اس نے کہا: حدثنا ابن عايش الحضرمی عن النبی ﷺ!

میرے باپ نے کہا کہ یہ اشتباہ ہے اور قتادہ رحمہ اللہ (م ۱۱۸ھ) کے بارے میں کہا گیا ہے کہ انہوں نے ابوقلابہ رحمہ اللہ (م ۱۰۴ھ) سے کچھ نہیں سنا۔ چنانچہ ابی قلابہ رحمہ اللہ (م ۱۰۴ھ) کی کتاب سے نقل کرتے ہیں اس وجہ سے وہ عبدالرحمٰن بن عایش رحمہ اللہ (م ۱۱۸ھ) اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے درمیان فرق نہیں کرتے۔[۹۶]

⑥ ثقات کی مخالفت

حدیث ثقات کی روایت کے مخالف ہو۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے دریافت کیا۔ ابوزرعہ رحمہ اللہ (م ۲۶۴ھ) سے بھی اسی حدیث "حسين المروزی عن جرير ابن حازم عن ايوب عن عكرمه عن ابن عباس أن رجلا زوّج ابنته وهی كارهة ففرق النبی ﷺ بينهما" کے بارے دریافت کیا گیا۔ انہوں نے کہا یہ خطا ہے اس میں مخالفت ثقات ہے۔ ثقات کی روایت میں یوں ہے: عن أيوب عن عكرمه أن النبیﷺ قال ...... الخ، یہ روایت مرسل ہے۔ ان ثقات میں ابن علیہ رحمہ اللہ (م ۱۹۳ھ) اور حماد بن زید رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) وغیرہ کے ہاں یہ ہے کہ أن رجلاً تزوج............الخ اور یہی درست ہے۔

⑦ پوری جماعت کی مخالفت

راوی حدیث بیان کرنے میں ایک قوم اور جماعت کی مخالفت کرے جن میں وہ روایت مشہور و معروف ہو۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے "عن ثوری عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال كتب عمر إلی أمراء الاخبار أن لا يأخذ الجزية إلا ممن جرت عليه المواصی" تو میرے باپ نے کہا ان میں سے النافع عن أسلم زیادہ صحیح ہے، اگرچہ سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) حافظ ہیں اور اہل مدینہ نافع رحمہ اللہ (م ۱۱۷ھ) کی حدیث کو امام ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) کی حدیث سے زیادہ جانتے ہیں۔[۹۷]

❽ سیاق حدیث کا انکار

حدیث کا سیاق حدیث ہونے سے انکار کر دے۔ جیسے معمر عن الزهري عن أبی سلمة عن جابر فرماتے ہیں کہ ”انما جعل رسول الله الشفعه فما لم يقسم فإذا قسم أو وقعت الحدود فلا شفعة“، اب یہاں وقعت الحدیث فلا شفعة ایک الگ اور مستقل کلام ہے۔

❾ واسطے کی صراحت

کسی راوی کے شیخ کی بیان کردہ تمام روایات کو جمع کرلیا جائے پھر اگر راوی ان روایات کے علاوہ کوئی روایت بیان کرے تو دیکھیں گے اس واسطے کی صراحت ہے یا نہیں۔ اگر صراحت نہ وہ تو روایت غیر متصل ہوگی۔

مثال: ابن مدینی رحمہ اللہ (م۲۳۴ھ) عن قيس بن أبی حازم کے بارے میں جو روایات ابن مدینی رحمہ اللہ (م۲۳۴ھ) نے قیس سے لی ہیں انہیں جمع کرلیا جائے۔

❿ کثرت ممارست فنی ذوق

حذاق محدثین رحمہم اللہ میں کثرت ممارست اور رجال کی معرفت اور احادیث کے مفاہیم پر مکمل عبور اور اللہ کی خاص عنایت کی بنا پر ایک ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس کی بنا پر وہ روایت کے اندر علت کو جانچ لیتے ہیں۔

- حافظ ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ (م۷۹۵ھ) نے ذکر فرمایا ہے:

حذاق النقاد من الحفاظ لكثرة ممارستهم للحديث ومعرفتهم للرجال وأحاديث كل واحد منهم لهم فهم خاص يفهمون به ان هذا الحديث يشبه حديث فلان ولا يشبه حديث فلان فيعللون الاحاديث بذلك.

”نقاد حفاظِ حدیث کو حدیث سے کثرتِ ممارست، معرفتِ رجال اور ان میں سے ہر ایک کی احادیث کی معرفت کی وجہ سے ایک خاص قسم کا فہم حاصل ہو جاتا ہے جس کے ذریعے وہ یہ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ حدیث فلاں کی حدیث کے مشابہ ہے اور یہ فلاں کی حدیث کے مشابہ نہیں، پس اس طرح سے وہ احادیث کو معلول قرار دیتے ہیں۔“[98]

مثال: اِمام ابن حبان رحمہ اللہ (م۳۵۴ھ) فرماتے ہیں عبد اللہ بن عبد المالک رحمہ اللہ، یزید بن رومان رحمہ اللہ (م۱۳۰ھ) اور اہل مدینہ العجائب کے بارے میں فرماتے ہیں اس کی حدیث ثقات کے مشابہ نہیں ہوسکتی۔[99]

نوٹ: اِمام حاکم رحمہ اللہ (م۴۰۵ھ) نے بھی ادراکِ علت کے سلسلے میں یہی دس قواعد بیان کئے ہیں، جن کی تلخیص امام سیوطی رحمہ اللہ (م۹۱۱ھ) نے تدریب الراوی میں صفحہ ۱۶۷ سے لے کر صفحہ ۱۶۹ پر کی ہے۔

خبر مقبول میں شاذ اور علت کی شرائط کی نوعیت

محدثین کرام رحمہم اللہ نے بلا شک وشبہ کسی حدیث کی صحت جانچنے کے لیے سند ومتن ہر دو کی ضروری تحقیق کا اہتمام فرمایا ہے اور ان کی خبر مقبول کی تعریف میں موجود شرائط خمسہ سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ لیکن واضح رہنا چاہیے کہ ان دونوں اجزاء کو

پرکھنے کے اسالیب ان کے ہاں سو فیصد ایک جیسے نہیں بلکہ خبر میں رواۃ کی بنیادی حیثیت کی وجہ سے راوی اور سند تو تحقیق میں 'اساس' کی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ شذوذ وعلت کی تحقیق اگرچہ اپنے درمیانی مراحل کے اعتبار سے براہ راست متن ہی سے متعلق ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود انتہائے تحقیق کے اعتبار سے یہ دونوں آخری اصول بھی درحقیقت رواۃ اور سند ہی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں اسی موضوع پر محدثین کرام رحمہم اللہ اور اصولیوں رحمہم اللہ کے موقف کی روشنی میں یہ تجزیہ پیش کریں کہ نقد روایت کی اساسی شرائط صرف تین ہی ہیں۔ تاہم اس موضوع پر کچھ کہنے اور لکھنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ 'فن حدیث' سے متعلقہ بعض اہم مباحث کو اس موضوع کی تمہید کے طور پر پہلے ذکر کردیا جائے، تاکہ موضوع زیر بحث کو مکمل واضح کیا جاسکے۔

معمول بہ صحیح روایت اور غیر معمول بہ صحیح روایت کا فرق

محدثین کرام رحمہم اللہ صحیح حدیث کو دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں:

① معمول بہ صحیح روایت، یعنی قابل استدلال اور قابل عمل

② غیر معمول بہ صحیح روایت، یعنی نا قابل استدلال اور نا قابل عمل

غیر معمول بہ صحیح روایات کا اطلاق محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں درج ذیل قسم کی روایات پر کیا جاتا ہے:

① منسوخ روایت

② مرجوح روایت

③ متوقف علیہ روایت [100]

جبکہ دیگر تمام قسم کی روایات یعنی جن روایات میں باہم تعارض نہ ہو، معمول بہا ہوں گی۔ [101]

اِمام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) إرشاد الفحول میں اس دعوی کہ صحیحین میں کوئی بھی روایت ضعیف نہیں ہے، کے متصل بعد فرماتے ہیں:

لانزاع في أن الخبر الواحد إذا وقع الاجماع على العمل فإنه يفيد العلم لان الاجماع عليه قد صيرة من المعلوم صدقه، ومن هذا القسم احاديث الصحيحين فان الامة تلقت ما فيهما بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذالك فقد اوّله والتاويل فرع القبول [102]

''اہل فن کے ہاں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب خبر واحد کے معمول بہ ہونے پر اجماع ہوجائے تو وہ بھی خبر متواتر کی مثل علم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ اجماع اس کے بارے میں متعین کردیتا ہے کہ وہ یقینی طور پر سچی ہے۔ اسی قسم میں صحیحین کی احادیث ہیں، امتِ معصومہ نے ان دونوں کتابوں میں موجود تمام روایات کو شرف قبولیت سے نوازا ہے۔ اور جن آئمہ نے صحیحین کی بعض روایات کو معمول بہ نہیں جانا وہ ان روایات میں تاویل کرتے ہیں اور جاننا چاہیے کہ تاویل قبولیت کی ہی فرع ہے۔''

اِمام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) کی مذکورہ عبارت سے صاف واضح ہے کہ صحیحین کی صحت پر پوری امت کا اجماع ہے، البتہ صحیحین کی بعض روایات معمول بہا نہیں، چنانچہ اس قسم کی روایات آئمہ کے ہاں صحیح تو ہیں البتہ معمول بہا نہیں۔ نیز فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ان غیر معمول بہا روایات کے بارے میں بحث کرنا دراصل اس بات کی دلیل ہے کہ وہ محدثین رحمہم اللہ کے کام پر اعتماد کرتے ہوئے ان روایات کی صحت کو قبول کرتے ہیں، کیونکہ تاویل کی طرف جانے کا حتمی معنی ہی یہ ہے کہ ان کے ہاں یہ روایات صحیح تھیں، ورنہ ان کے بارے میں یہ

بحث کسی طور پر وہ نہ فرماتے۔

توقف وضعیف روایت اور مرجوح وضعیف روایت کا فرق

ضعیف روایت وہ ہوتی ہے جس کی سند ضعیف ہو، جبکہ متوقف علیہ روایت (یعنی مرجوح روایت، جس میں راجح روایت کے بالمقابل دوسری روایت متوقف علیہ ہوتی ہے یا ترجیح نہ ہونے کی صورت میں دونوں روایات پر ہی توقف کیا جاتا ہے) ضعیف نہیں ہوتی بلکہ اہل علم سمجھ آنے کی وجہ سے اس سے استدلال نہیں کرتے، اس لئے ان کی نظر میں وہ قابل توقف ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی اور محدث اسے جمع کردے، تو یہی متوقف فیہ صحیح روایت قابل استدلال ہوجاتی ہے۔ اگر اس قسم کی روایت کو ضعیف کہا جائے تو اعتراض وارد ہوگا کہ ضعیف اور صحیح میں جمع ہو بھی جائے، تب بھی ان کو جمع کرنا جائز نہیں، کیونکہ 'منکر' اور 'معروف' تو محدثین کرام ﷭ کے ہاں مختلف الحدیث' کی قسم ہی نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ مرجوح یا متوقف علیہ روایت محدثین ﷭ کے ہاں ضعیف نہیں بلکہ صحیح ہوتی ہیں، البتہ معمول بہ اور قابل استدلال نہیں ہوتی۔ [۱۰۳]

توقف کی صورت عین وہی ہے جو ہماری عدالتوں میں بسا اوقات ایک معاملہ الجھنے کی صورت میں کیس ایک مدت تک کے لیے موقوف کردیا جاتا ہے اور پھر دلائل ملنے کی صورت میں جب وہ الجھاؤ ختم ہوتا ہے تو کئی کئی سال پرانی فائلیں دوبارہ کھول لی جاتی ہیں۔

فن محدثین ﷭ اور فن فقہاء ﷭ کا فرق

اسلامی علوم میں فقہ اور حدیث دو مستقل اور علیحدہ علیحدہ فنون کا نام ہے۔ ان کے ماہرین کو بھی مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ جو حضرات 'استنباط شریعت' اور فہم شریعت میں مہارت تامہ رکھتے ہوں ان کو فقہاء اور جو حضرات 'تحقیق خبر' میں دسترس کاملہ رکھتے ہوں ان کو محدثین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ فقہ اور حدیث چونکہ الگ الگ فنون کا نام ہے اسی لیے ان کے ماہرین کے میدان کار بھی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ اپنے اصول، تعریفات، موضوع، مقصود، تصنیفات، اصطلاحات، ثبوت ودلالت، طبقات رجال، کتب مصادر اور دیگر کئی اعتبارات سے ان دونوں علوم کے مابین واضح فرق پایا جاتا ہے۔ مذکورہ تمام فروق کی مکمل تفصیل چوتھے باب میں آئے گی۔ ان شاء اللہ

فن حدیث میں 'شاذ' اور 'ضعیف' کا فرق

لفظ شاذ کلام عرب میں نادر، قلیل الاستعمال، خلاف اصول وغیرہ کے مفہوم پر بولا جاتا ہے، لیکن لفظ ضعیف کا مطلب ہوتا ہے: کسی شے کا سقیم ہونا، کمزور ہونا، ردی ہونا۔

شاذ روایت ثقہ راوی کی ایسی حدیث ہوتی ہے جو دیگر ثقات یا اوثق سے اختلاف کی صورت میں وہ ذکر کرے، جبکہ ضعیف حدیث وہ ہوتی ہے جو اپنے رواۃ کے ضعف کی وجہ سے درجہ حسن کو نہ پہنچ سکے۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ فن حدیث میں شاذ اور ضعیف روایت میں اہل فن فرق کرتے ہیں، جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

فن حدیث میں 'علت' کی نوعیت

علم الحدیث میں 'علت' کی بحث کا موضوع یہ ہے کہ جس طرح ایک ماہر سرجن صرف بیماری کی ظاہری علامات سے مرض تک نہیں

پہنچتا، بلکہ اس کی نظر اپنے فنی تجربہ اور ذوق کی روشنی میں بیماری کے پیچھے موجود مخفی عیوب پر بھی ہوتی ہے۔عین اس طرح فن محدثین رحمہم اللہ میں روایات کے ضعف کی ایک نوعیت تو وہ ہوتی ہے جس کا تعلق ظاہری امراض کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن روایت کو محدثین عظام رحمہم اللہ کے ہاں ان مخفی عیوب کی بنا پر بھی پرکھا جاتا ہے، جن کا استدراک صرف ماہرین فن اور جہابذۃ محدثین رحمہم اللہ ہی کر سکتے ہیں۔فن حدیث میں اس بحث کو علل الحدیث کا نام دیا گیا ہے۔الغرض علل الحدیث کی بحث میں تحقیق روایہ کا طویل تجربہ رکھنے والے ان اکابر محدثین رحمہم اللہ کے ذوق فن کا مظاہرہ سامنے آتا ہے، جو اس علم حدیث میں امامت کے درجہ پر فائز ہوتے ہیں۔

اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے عین الإصابة میں، امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے المنار المنیف میں اور 'موضوعات' پر مستقل قلم اٹھانے والے محدثین کرام رحمہم اللہ نے اس فنی ذوق سے متعلق کچھ متعین علامات اپنی کتب میں ذکر فرمادی ہیں۔لیکن واضح رہنا چاہیے کہ موجودہ تصور درایت میں ذوقِ متجددین اور اکابر محدثین رحمہم اللہ کے فنی ذوق کا اساسی فرق یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ذوق کا تعلق علم الروایہ کی اس گہری واقفیت اور عملی تجربہ سے ہے جو کہ طویل مدت کے بعد اس فن میں سرکھپانے کے بعد ان کو حاصل ہوتا ہے، ناکہ یہ سائنس، فلسفہ، تاریخ، قضا وغیرہ اور تفقہ فی الدین کا وہ ذوق ہے، جس کے حاملین آج کل کے جدید مفکرین یا قدیم فقہائے عظام رحمہم اللہ ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ 'علت' سے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں سائنسی، تاریخی، مجتہدانہ یا فلسفیانہ ذوق مراد نہیں، بلکہ فن محدثین رحمہم اللہ سے گہری آشنائی کا ذوق ہے۔ایک تجربہ کار محدث تحقیق روایہ میں اس فنی ذوق سے بہترین فائدہ اٹھاتا ہے۔اپنے رسوخ فی العلم اور طویل تجربہ ومعلومات کی روشنی میں ایک ماہر عالم حدیث کا کسی اجنبی شے پر ٹھٹک جانا اور اس فن سے جاہل شخص کا کسی بات پر ٹھٹک جانے میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔جس طرح ڈاکٹر ایک طالبعلم کو بسا اوقات بیماری کی نوعیت سمجھا نہیں سکتا، عین اسی طرح 'علل الحدیث' کا معاملہ ہے کہ عام محدثین رحمہم اللہ اس سے ناواقف رہتے ہیں اور بسا اوقات ماہرین فن ایک حدیث کی کمزوری کو خود تو سمجھتے ہیں، البتہ اس فن کی گہرائیوں سے ناآشناؤں کو سمجھا نہیں سکتے۔جیسا کہ ابھی چند صفحات قبل اسی حوالے سے امام ابوداؤد سجستانی رحمہ اللہ (م ۲۷۵ھ) کا قول إلی أهل مکة کے حوالے سے گذرا۔

محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں قبول حدیث کی اساسی شرائط

مذکورہ تمام تمہیدی مباحث سے صاف معلوم ہورہا ہے کہ فن محدثین رحمہم اللہ کا موضوع محض تمییز الصحیح من السقیم ہے یعنی خبر صحیح اور خبر سقیم میں امتیاز کرنا، جبکہ 'معمول بہ اخبار' کی بحث کا بنیادی تعلق اس سے بڑھ کر مزید اس بات سے بھی ہے کہ کون سی خبر قابل استدلال طور پر قبول ہوگی اور کون سی نہیں۔

واضح رہے کہ صحیح حدیث کی اساسی شرائط صرف تین ہیں، جبکہ 'خبر معمول' یا بہ الفاظ دیگر خبر مقبول کی پانچ شرائط ہیں۔صحیح بخاری اور صحیح مسلم کا موضوع 'صحت روایت' ہے، ناکہ قابل استدلال اور معمول بہا روایات کا جمع کرنا۔اسی وجہ سے اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اپنی کتاب کا نام یوں تجویز فرمایا ہے: الجامع الصحیح المسند المختصر من أحادیث رسول اللہ ﷺ وسننه وأیامه.

جاننا چاہیے کہ اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) اور اِمام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) کی کتابوں میں موجود روایات کی صحت پر امت کا اتفاق ہوا ہے، ناکہ ان میں پائی جانے والی تمام روایات کے معمول بہا اور قابل استدلال ہونے پر۔[۴۰]

◉ اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) سے نقل کرتے ہیں:

''صحیح حدیث میں 'عدم شذوذ' کی شرط کا مطلب واضح نہیں اور یہ بات علماء کے مابین مشکل کی باعث بنی ہے۔ جب اِسناد متصل ہے اور روایت کے راوی عادل وضابط ہیں تو گویا کہ علل ظاہرہ کا خود انتفا ہوگیا، چنانچہ اب اس حدیث کو صحیح قرار دینے میں کوئی شے کیوں مانع ہو؟ اس روایت کا دوسری روایتوں سے اختلاف کی بنا پر قطعاً حدیث کا ضعف لازم نہیں آتا، بلکہ اس اختلاف کو صحیح اور صحیح تر کے قبیل سے سمجھنا چاہیے۔''[۱۰۵]

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) مزید فرماتے ہیں:

''متقدمین آئمہ حدیث میں سے کسی ایک نے بھی عدم شذوذ (یعنی وہ واقعہ جس کے ناقلین کی باتیں باہم متعارض ہوجاتی ہیں) کی شرط کو صحیح حدیث کی شرط کے طور پر نقل نہیں کیا، بلکہ متاخرین نے اسے خبر مقبول کی شرائط میں محض علماء کی جزوی مثالوں کو سامنے رکھ کر راجح و مرجوح اور صحیح وصحیح تر کے قبیل سے اخذ کر کے ذکر کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحیحین میں اس قسم کی کئی امثلہ موجود ہیں جن میں ایک ہی موضوع سے متعلقہ متعدد صحیح روایات باہم آپس میں متعارض ہیں، اس کے باوجود اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) اور اِمام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے ان روایات کو اپنی کتب میں درج کیا ہے اور آئمہ فن ان روایات کو ضعیف قرار دیے بغیر صحیحین کی ان روایات کی صحت پر بھی ماہرین فن کا اتفاق نقل کرتے ہیں۔ البتہ ان روایات پر توقف کرتے ہوئے ان کو قابل استدلال اور معمول بہا نہیں سمجھتے۔''[۱۰۶]

◉ اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) خود ہی اپنی بات کے نتیجہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی بات سے تو یہ لازم آتا ہے کہ بعض احادیث صحیحہ غیر معمول بہا بھی ہوتی ہیں، تو ہم جواب میں کہیں گے کہ بلا ریب وشک ایسا ہی ہے اور اس بات کو تسلیم کرنے میں مانع بھی کیا ہے کیونکہ ہر صحیح حدیث کے لیے ضروری بھی نہیں کہ وہ معمول بہا بھی ہو، جیسے منسوخ روایات وغیرہ۔''[۱۰۷]

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اپنے مذکورہ دعوی کے حوالے سے النکت میں اِمام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کی خبر مقبول کی تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے واضح طور پر فرماتے ہیں:

''حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کا اپنی کتاب علوم الحدیث میں خبر مقبول کی تعریف کے ضمن میں مطلقا دو شرائط یعنی و لا شــاذا و لا معــلـلا[۱۰۸] کو زیادہ کرنا محل اشکال ہے کیونکہ ان شرطوں کو عام طور پر متاخر محدثین کرام رحمہم اللہ نے زیادہ کیا ہے، ورنہ تمام اصولی اور فقہاء کرام رحمہم اللہ اس بات پر متفق ہیں کہ 'نفی شاذ' اور 'عدم علت' کی شرط کو حدیث کی شرطِ صحت میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے۔''[۱۰۹]

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کی طرح اِمام زین الدین عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ) بھی علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م ۷۰۲ھ) کی طرف سے تصریحا فرماتے ہیں:

''صحیح حدیث کی تعریف میں فقہاء اور اصولیوں رحمہم اللہ کی حتمی رائے کے مطابق 'عدم شذوذ' اور 'نفی علل' کی شرائط زائد ہیں، حدیث صحیح کی اصل شرائط صرف پہلی تین ہیں۔''[۱۱۰]

◉ کبار آئمہ حدیث میں سے اِمام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) بھی صراحت کے ساتھ 'نفی شذوذ' اور 'عدم علل' کی شروط کو صحیح حدیث کی شرط میں داخل نہیں فرماتے۔[۱۱۱]

◉ اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) زین الدین عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۲ھ) کی نسبت سے بیان فرماتے ہوئے کہتے ہیں:

''شاذ کو صحیح حدیث نہ سمجھنا، اہل علم کے ہاں محل نظر ہے کیونکہ شاذ کے ترک کی بنیاد رجحان اور عدم رجحان پر ہے، ضعف پر نہیں۔ نیز مرجوحیت صحت کے منافی ہو بھی کیسے سکتی ہے؟ زیادہ سے زیادہ اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ دونوں متعارض روایتوں میں سے ایک کو صحیح اور دوسری

کو صحیح تر کہہ لیا جائے۔ پس عمل 'صحیح تر' پر کیا جائے گا، جبکہ 'صرف صحیح' متروک العمل ہوگی۔ واضح رہے کہ اس 'صحیح روایت' کا غیر معمول بہ ہونا محض تعارض کی وجہ سے ہے، نا کہ روایت کی عدم صحت کی وجہ سے۔ اس تعارض سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ ہم مرجوح روایت کو 'ضعیف' کہیں، بلکہ اس پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔ مرجوح اور متوقف علیہ روایت کی شکل منسوخ روایت ہی کی طرح ہے کہ وہ بھی صحیح ہونے کے باوجود غیر معمول بہ ہوتی ہے۔ المختصر جو شخص صحیحین پر غور کرے گا تو اسے وہاں اس قسم کی غیر معمول بہ صحیح روایات کی کافی امثلہ مل جائیں گی۔''[112]

اس سلسلہ میں ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ ضعیف روایت کی 'اساسات' کے ضمن میں بھی اگر دیکھ لیا جائے تو معلوم ہوجائے گا کہ صحیح روایت کی 'اساسی شرائط' بھی تین ہیں، کیونکہ ضعیف حدیث کے اسباب ماہرین فن کے ہاں تین ہیں:

① **عدالت راوی** کے طعن کی وجہ سے روایت کا ضعیف ہونا۔

② **ضبط راوی** کے طعن کی وجہ سے روایت کا ضعیف ہونا۔

③ **انقطاع سند** کے لحاظ سے روایت کا ضعیف ہونا۔

مزید برآں معلول اور شاذ احادیث کتب فن میں 'راوی کے ضبط میں طعن' کے تحت ہی ذکر کی جاتی ہیں۔ (یعنی اگر روایت میں راوی وہم کا شکار ہو یا دیگر ثقات سے اختلاف کر رہا ہو، تو ایسی روایت کو محدثین کرام رحمہم اللہ 'معلول' یا 'شاذ' کہتے ہیں)، چنانچہ جب صحت حدیث کے لیے شرط لگا دی کہ اس میں راوی 'ضابط' ہونا چاہیے، تو اس میں از خود 'نفی شذوذ' اور 'عدم علت' کا ذکر آ گیا۔ اس سے واضح ہوگیا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحیح حدیث کی شرائط خمسہ میں سے آخری دو شرائط کو مکررا ذکر کیا ہے، تاکہ تحقیق روایت کے ضمن میں براہ راست متن سے متعلق تحقیق کا بھی جائزہ لے لیا جائے، اگرچہ یہ الگ بات ہے کہ روایت کی ترسیل کا مرکزی کردار چونکہ راوی ہوتا ہے، اس لیے راوی کو نکال کر تحقیق روایت کا ہر دعوی باطل ہے۔

الغرض تحقیق روایت کے تمام تر اَسالیب میں بہرحال تحقیق کا آخری مدار راوی یا سند ہی ہوگی۔ اسی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) نے بھی اپنے معروف زمانہ کتاب الرسالۃ میں تحقیق حدیث کے ضمن میں رواۃ حدیث کو شاہدین واقعہ کی مثل قرار دیا ہے اور ان کے ہاں 'سند' کی اہمیت اسی طرح ہے جس طرح عدالت میں کسی حق کے اثبات یا کسی کو مجرم قرار دینے کے لیے واحد ذریعہ گواہان ہوتے ہیں، جبکہ قرائن کو گواہان کے ساتھ معاون کے طور پر ہی استعمال کیا جاتا ہے، نا کہ فیصلہ کی اصل بنیاد کے طور پر۔[113]

دنیا میں کسی شے کے علم کے حوالے سے ہمارے پاس صرف حواس یا عقل موجود ہیں۔ حواس کے ذریعے سامنے موجود امور سے اور عقل کے ذریعے ان حاصل شدہ معلومات کو باہم ترتیب دے کر مختلف نتائج اخذ کر کے ہم ایک محدود علم حاصل کر سکتے ہیں، جبکہ باقی تمام امور کے علم کے لیے ہمیں دوسرے انسانوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جو ہمیں زمانہ ماضی یا حال میں موجود واقعات کا علم بذریعہ خبر دیتے ہیں۔ خبر کا ذریعہ حواس خمسہ ہوتے ہیں، جن کے ذریعے ہی کسی واقعہ کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ تحمل واقعہ میں اور پھر اس واقعہ کی آگے روایت میں ان پانچ ذرائع کے علاوہ کوئی ذریعہ استعمال نہیں ہوتا اور نہ ہی ان ذرائع کے علاوہ آنے والے واقعات کا بیان خبر کہلا سکتا ہے۔ 'حس' سے حاصل ہونے والے علم کو اہل منطق کی اصطلاح کے مطابق 'علم مشاہدہ' کہتے ہیں، جو کہ شہد سے باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔ شاہد بمعنی واقعہ کا گواہ، بھی اسی سے ہے۔ کیونکہ شاہد واقعہ حواس کے ذریعے حاصل ہونے والی شے کی شہادت وگواہی دیتا ہے اسی لیے اسے شاہد کہتے ہیں۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے شرعی واقعات کی خبر دی ہے اس لیے وہ بھی

سنت کے شاہدین کا مقام رکھتے ہیں۔ تمام محدثین رحمہم اللہ بھی خبر متواتر میں 'خبر کا ذریعہ حس ہو' کی شرط اسی لیے لگاتے ہیں کہ جو خبر حس سے نقل نہ ہو، وہ خبر کہلائی جاسکتی ہے اور نہ اس کی بنیاد پر شہادت کو قبول کیا جاسکتا ہے۔ پس جس خبر کی بنیاد حواس خمسہ بنیں اس خبر کے مخبرین کو تحقیق خبر میں وہی مقام دیا جائے گا جو واقعہ اور تحقیق واقعہ میں دنیا کے معروف عدالتی سسٹم میں شاہدین واقعہ کو دیا جاتا ہے۔

یادرہے کہ فن حدیث کی تمام بڑی اور چھوٹی کتب میں وضاحت موجود ہے کہ سند کو سند کہتے ہی اس لیے ہیں کہ کسی چیز کی خبر اور پھر اس خبر کی تحقیق کے سلسلہ میں اصل اعتماد اسی پر ہوتا ہے، جیسا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ اس کے اصطلاحی معنی کی مناسبت اس کے لغوی معنی کے ساتھ یونہی پیش فرماتے ہیں۔[۱۱۴]

المختصر صحیح مسلم اور صحیح بخاری میں آنے والی تمام روایات محدثین رحمہم اللہ کے بیان کردہ اِسنادی معیار پر پورا اترتی ہیں۔ مختلف الحدیث یا صحیح متعارض روایات تحقیق حدیث کے بجائے تاویل حدیث کا موضوع ہیں۔ چنانچہ ایسا تعارض چونکہ آئمہ کے فہم وفراست سے تعلق رکھتا ہے، اسی لیے یہ حدیث کی صحت کے کبھی بھی منافی نہیں ہوسکتا، بلکہ اسکی نسبت خود آئمہ کرام کے ناقص فہم کی طرف کی جانی چاہیے۔

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فتح الباری میں بعض اہل علم کی طرف سے صحیح بخاری کی ایک حدیث کے مفہوم کے حوالے سے اٹھائے گئے بعض اشکالات نقل فرما کر ناراضگی سے فرماتے ہیں:

''یہ حدیث بے شمار اسانید سے مروی ہے اور صحیحین، نیز صحیح احادیث جمع کرنے والے دوسرے آئمہ نے بھی اس حدیث کی صحت پر اتفاق نقل کیا ہے، لیکن اس کے باوجود اہل علم کی ایک جماعت نے اس حدیث کی صحت کو سند کے قطعی الثبوت ہونے سے قطع نظر ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ جو لوگ اس قسم کی تنقید صحیحین یا ثابت شدہ روایات پر کرتے ہیں، تو ایسی تنقید ان اہل علم کی فن حدیث میں عدم مہارت اور اس روایت کی کثرتِ اسانید سے ان کی اپنی ناواقفیت کی دلیل ہے۔''[۱۱۵]

ماہرین فن حدیث کے ہاں ضعیف کا اطلاق کس روایت پر کیا جاتا ہے؟

اوپر کی بحث واضح ہوچکا ہے کہ 'ضعیف حدیث' عام طور پر وہ ہوتی ہے جس میں صحت حدیث اساسی اور ضمنی شرائط پائی جائیں۔ اس پس منظر میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے استعمالات واصطلاحات میں 'ضعیف حدیث' کی تعریفیں دوطرح سے منقول ہیں:

① جو روایت اپنی پہلی تین شرائط کے اعتبار سے مردود ہو، اسے ضعیف کہا جائے گا اور جو اپنی سند کے اعتبار سے صحیح ہو اسے صحیح کہا جائے گا۔ ذخیرہ حدیث کی عام روایات اسی قسم کی ہیں۔

◉ ڈاکٹر صبحی صالح حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

فالغالب على السند الصحيح أن ينتهى بالمتن الصحيح والغالب على المتن المعقول المنطقى الذى لا يخالف الحس أن يرد عن طريق سند صحيح[۱۱۶]

''اکثر سند صحیح متن صحیح پر منتہی ہوتی ہے اور اکثر متن صحیح معقول جو حس کے مخالف نہ ہو، سند صحیح کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔''

② بسا اوقات روایت کی پہلی تین اساسی شرائط کے اعتبار سے وہ صحیح ہوتی ہے، لیکن ماہرین فن اسے پھر بھی ضعیف کے نام سے ذکر کردیتے ہیں۔ ماہرین فن سے حدیث پر حکم لگاتے ہوئے اس قسم کے اقوال عام طور پر معلول یا شاذ احادیث کے ضمن میں مل جاتے ہیں، جس کی بعض مثالیں چھٹے باب کی تیسری فصل میں مذکور ہوں گی۔ ان شاء اللہ

جاننا چاہئے کہ بسا اوقات محدثین کرام رحمہم اللہ مذکورہ دوسری صورت پر جو 'ضعیف' کا اطلاق کرتے ہیں تو اس کی نوعیت یہ ہوتی ہے

کہ یہ حدیث لغوی طور پر ضعیف ہے نا کہ اصطلاحی طور پر، کیونکہ اس قسم کی روایت کا ضعف عدم صحت کی وجہ سے نہیں، بلکہ صحیح روایات کے تعارض کی وجہ سے ہوتا ہے۔

◉ اسی وجہ سے اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) فرماتے ہیں:

''ایسی روایت کو ضعیف کہنے کے بجائے زیادہ بہتر یہ ہے کہ أَصَحّ کے بالمقابل صحیح کے لفظ سے بیان کیا جائے، کیونکہ اس قسم کی روایت کا ضعف تعارض کی وجہ سے ہے اور تعارض صحت کے منافی نہیں۔ چنانچہ یہ روایت صرف تعارض کے اعتبار سے ضعیف ہے، حقیقت کے اعتبار سے نہیں۔''[117]

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اس قسم کے ضعف کی تشریح میں ایک اور انداز اختیار فرماتے ہوئے اس قسم کی روایت کو ضعیف اصطلاحی ہی کہتے ہیں، لیکن ان کی رائے میں ضعیف اصطلاحی کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ضعیف حقیقی بھی ہو۔ چنانچہ ایسی روایت حقیقت میں ضعیف نہیں ہوتی، البتہ محدثین کرام رحمہم اللہ اپنے استعمالات اور اپنی اصطلاحات میں اسے بھی ضعیف کہہ دیتے ہیں۔[118]

نتیجہ یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں اس قسم کی ضعیف روایات پائی جاتی ہیں، پہلی قسم کی نہیں، بلکہ بہتر ہے اسے 'ضعیف' کے لفظ سے بیان ہی نہ کیا جائے، جیسا کہ پیچھے واضح ہوا، اسے متوقف علیہ، مرجوح، شاذ، یا معلول روایت وغیرہ کا نام دینا چاہیے۔

خلاصہ بحث: تحقیقِ حدیث میں نقدِ سند اور نقدِ متن دو مستقل معیار نہیں ہیں!

درج بالا مکمل کلام سے بخوبی واضح ہو چکا ہے کہ خبر مقبول کی آخری دو شرائط پہلی تین میں ہی داخل ہیں اور وہ دونوں اساسی شرائط نہیں۔ پہلی تین شرائط میں شامل ہونے کے باوجود انہیں دوبارہ ذکر کرنے سے مقصود محض متن سے متعلقہ مذکورہ لوازمات کو اور بہتر انداز میں توجہ دے کر پورا کرنا ہے۔ نیز پہلی تین اساسی شرائط کے فقدان سے تو روایت ضعیف حقیقی بن جاتی ہے، جبکہ آخری دو شرائط کے فقدان سے روایت حقیقی طور پر تو صحیح رہتی ہے، البتہ علما اپنے استعمالات میں اسے بھی 'ضعیف' کا نام دے دیتے ہیں، البتہ یہاں محدثین رحمہم اللہ کا 'ضعیف' کی اصطلاح کا اطلاق کرنا ضعفِ لغوی کے قبیل سے ہوتا ہے۔ درایتی نقد کے دعویداروں کا یہ دعوی قطعا غلط ہے کہ ہر حدیث کو صحیح قرار دینے کے لیے سند و متن سے متعلقہ ہر دو معیارات سے مستقل ثابت کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اہل درایت کا یہ دعوی کہ:

''درایت کی روشنی میں روایات کو پرکھنا ایک مسلمہ علمی اصول ہے اور جب کسی روایت کے بارے میں یہ ثابت ہوجائے کہ وہ قرآن کریم کی کسی نص، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت معلومہ اور دین کے مسلمات یا عقل عام کے تقاضوں کے خلاف ہے تو اس کو یکسر رد کر دینا چاہیے، چاہے اس کی اِسناد کتنی ہی صحیح اور اس کے طرق کتنے ہی کثیر کیوں نہ ہوں۔''[119]

محدثین کرام رحمہم اللہ کے بیانات کے صریح منافی ہے اور متقدمین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ دور جدید کے نامور مفکرین کو بھی لاشعوری طور پر اس بات کو تسلیم کرنے سے مجال انکار نہیں کہ داخلی نقد (تحقیق متن) کی شرائط آخر کار خارجی نقد (تحقیق سند) کی طرف ہی راجع ہوتی ہیں، چنانچہ علامہ تقی امینی صراحت کے ساتھ سرخی قائم کر کے لکھتے ہیں:

''(درایت حدیث کے) بعض اصول داخلی وخارجی دونوں نقدوں میں مشترک ہیں، مثلا حدیث کی پہلی تقسیم صحیح، حسن اور ضعیف کی طرف جاتی ہے اور حدیث صحیح کی درج ذیل شرائط داخلی نقد سے متعلق ہیں: '' ولا یکون شاذا ولا معلّلا''''[120]

بحث ثالث: موضوع احادیث کو پہچاننے کی علامات

تمہید

حدیث کے درایتی معیار کے ضمن میں علامہ تقی امینیؒ اور ان کے ہم نوا حضرات کو دراصل محدثین کرام رحمہم اللہ کے فن میں موجود مباحث میں عدم نکھار کے وجہ سے یہ مغالطہ لگا ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کسی حدیث کو متن میں پائے جانے والی کمزوری کی وجہ سے رد کردیتے ہیں، حالانکہ امر واقعہ اس کے بالکل برخلاف ہے۔ تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ درایتی معیار کے حاملین موضوع یا ضعیف حدیث کی تعریف اور اس کے پہچاننے کی علامات میں فرق نہیں سمجھ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ تقی امینیؒ نے اپنی کتاب 'حدیث کے درایتی معیار' میں ملا علی قاری رحمہ اللہ (م۱۰۱۴ھ) کی الأسرار المرفوعة یا اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ) کی فتح المغیث یا اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ) کی المنار المنیف کے حوالے سے جو درایتی اصول بیان کئے ہیں وہ سارے معرفت وضع الحدیث کے کلیات وقواعد ہیں جنہیں محدثین رحمہم اللہ قرائن کے قبیل سے بیان کرتے ہیں، نا کہ اس طور پر کہ کونسی حدیث کب موضوع ہوتی ہے یا کب ضعیف ہوتی ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ اس پر متفق ہیں کہ موضوع یا ضعیف حدیث وہی ہوتی ہے جس میں کوئی واضع یا مجروح راوی پایا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اصول حدیث کی تمام عربی کتب میں رکاکت الفاظ، مخالف قرآن روایت، عقل عام یا صریح عقل کے مخالف روایت، متعین تاریخی حقائق کے خلاف روایت، حس کے مخالف حدیث وغیرہ جیسے اصولوں کو کیف یُعرَف الحدیث الموضوع کا عنوان قائم کرکے بیان کیا گیا ہے اور یہ تمام محدثین رحمہم اللہ جب موضوع یا ضعیف حدیث کی تعریف کرتے ہیں تو تعریف الموضوع کا عنوان قائم کرکے لکھتے ہیں:

إذا کان سبب الطعن فی الراوی هوالکذب علی رسول اللهﷺ فحدیثه یسمی الموضوع [۲۱]

اسی طرح تمام ائمہ حدیث ضعیف حدیث کی تعریف میں واضح کرتے ہیں کہ جو روایت درجہ حسن کو نہ پہنچ سکے وہ روایت ضعیف کہلاتی ہے۔

- اِمام بیقونی رحمہ اللہ (م۱۰۸۰ھ) اپنے مشہور منظومہ اصول حدیث میں فرماتے ہیں:

کل ما عن رتبة الحسن قصر   فهو الضعیف وهو اقسام کثر

- اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ) خبر صحیح اور خبر ضعیف کی تعریف کے ضمن میں فرماتے ہیں:

''خبر صحیح وہ ہوتی ہے جس کی سند متصل ہو اور اس کے راوی عادل وضابط ہوں۔ ضبط قوی ہو تو روایت کو صحیح اور ضبط خفیف ہو تو روایت کو حسن کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر روایت میں روای عادل نہ ہو یا راوی کا ضبط ضعیف ہو تو وہ روایت محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ضعیف کہلائے گی۔'' [۲۲]

صورت حال یہ ہے کہ جب محدثین کرام رحمہم اللہ نے ضعیف یا موضوع احادیث کا عام طور پر جائزہ لیا تو انہوں نے اس قسم کی احادیث میں چند ایسی عمومی علامات پائیں کہ جو حدیث بھی اپنے رواۃ کی نسبت سے ضعیف یا موضوع ثابت ہوئی ان میں یہ علامات پائی ہی گئیں۔ اسی سے محدثین رحمہم اللہ نے موضوعات سے متعلقہ اپنی کتب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا کہ موضوع حدیث کی تعریف ذکر کرنے کے بعد مستقلاً اس موضوع کو بھی زیر بحث لاتے ہیں کہ وہ علامات کونسی ہیں جو موضوع یا ضعیف حدیث میں عام طور پر پائی جاتی ہیں۔

- صحیح حدیثوں کے بارے میں اِمام حاکم رحمہ اللہ (م۴۰۵ھ) نے اپنی کتاب معرفة علوم الحدیث میں ربیع بن خثیم رحمہ اللہ

(م۶۴ھ) کا یہ قول نقل کیا ہے:

له ضوء كضوء النهار [۱۲۳]

''صحیح حدیثوں میں روشنی دن میں روشنی کی طرح ہوتی ہے۔''

- ضعیف حدیثوں کے بارے میں ربیع بن خثیم رحمہ اللہ (م۶۴ھ) فرماتے ہیں:

له ظلمة كظلمة الليل [۱۲۴]

''ضعیف حدیثوں میں تاریکی رات کی تاریکی کی طرح ہوتی ہے۔''

- موضوع روایت کی پہچان کی علامات کے سلسلے میں حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م۶۴۳ھ) کچھ علامات کا ذکر فرماتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

إنما يعرف كون الحديث موضوعا باقرار واضعه أو ما يتنزل منزلة اقراره، وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوی أو المروی [۱۲۵]

''موضوع حدیث اس طرح پہچانی جاتی ہے کہ اس کا واضع خود اقرار کر لے یا اقرار کے قائم مقام کوئی چیز ظاہر ہو اور کبھی اہل علم راوی اور مروی (یعنی متنِ حدیث) کی حالت کے قرینے سے بھی موضوع حدیث کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں۔''

- اس حوالے سے ملا علی قاری رحمہ اللہ (م۱۰۱۴ھ) موضوعات کبیر میں فرماتے ہیں:

والأحاديث الموضوعة عليها ظلمة وركاكة ومجاز فات باردة تنادی علی وضعها واختلافها [۱۲۶]

''موضوع حدیثوں میں ایک خاص قسم کی تاریکی، سطحیت اور بے تکا پن پایا جاتا ہے، جو اس کے جعلی ہونے کو پکار پکار کر کہتا ہے۔''

لیکن یہ بات یاد رہے کہ متنِ حدیث کو دیکھ کو کسی روایت کے موضوع ہونے کا حکم لگانا ہر کس و ناکس کا کام نہیں، بلکہ یہ صرف اسی فنِ حدیث کے ماہر کا کام ہے، جو سننِ صحیحہ کی معرفت میں انتہائی پختہ ہو، سنن وآثار اور سیرتِ رسول کی معرفت میں اسے ملکہ حاصل ہو، اسے علم ہو کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کس چیز کا حکم دیتے ہیں اور کس سے روکتے ہیں، کس کی ترغیب دیتے ہیں اور کس سے ڈراتے ہیں، کسے پسند کرتے ہیں اور کسے ناپسند کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ خلاصہ یہ ہے کہ الفاظِ حدیث کے ذریعے وضعِ حدیث کا حکم لگانا صرف اسی کا کام ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال میں تتبع کرنے اور ان میں سے صحیح کو غیر صحیح سے ممتاز کرنے کا حریص ہو، جیسا کہ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ) نے یہ وضاحت فرمائی ہے۔ [۱۲۷]

- اِمام ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م۷۰۲ھ) نے بھی اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہ صرف اسی کا کام ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی جستجو میں بہت زیادہ کوشاں ہو اور اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسروں کے الفاظ کی پہچان میں مہارت حاصل ہو۔ [۱۲۸]

- اِمام بلقینی رحمہ اللہ (م۸۰۵ھ) نے بھی یہی بات یوں فرماتے ہیں:

''نقادِ حدیث میں ایک خاص قسم کا ملکہ پیدا ہو چکا ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ موضوع حدیث کو پہچان لیتے ہیں۔ اس کی شاہد یہ مثال ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی انسان کی کئی سال خدمت کرے تو اسے اس کی پسند اور ناپسند کا علم ہو جاتا ہے، پھر اگر کوئی دوسرا شخص آ کر یہ دعویٰ کرے کہ اسے فلاں چیز سے نفرت ہے تو خادم اس کی بات کی طرف توجہ نہیں کرتا کیونکہ اسے علم ہوتا ہے کہ اس کا مالک اسے پسند کرتا ہے۔ یعنی مجرد سماع سے ہی اسے اس بات کا جھوٹ پتہ چل جاتا ہے (یہی حال نقادِ حدیث کا بھی ہے کہ انہیں مجرد سماع سے ہی حدیث کے موضوع ومن گھڑت ہونے کا علم ہو جاتا ہے)۔'' [۱۲۹]

⦿ اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کا بھی اس سلسلے میں یہ قول معروف ہے:

الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه في الغالب [۱۳۰]

''اغلباً منکر حدیث سنتے ہی طالبِ علم کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور اس کا دل اس سے فرار اختیار کرتا ہے۔''

بہرحال فنِ حدیث کے ماہرین نے کچھ ایسی علامات ذکر فرمائی ہیں جن کے ذریعے متنِ حدیث کو دیکھ کر موضوع روایت کی معرفت حاصل کی جا سکتی ہے۔ بالخصوص ان علامات کا ذکر اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے المنار المنیف میں، اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے اللآلی المصنوعہ میں، ملاعلی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ) نے الأسرار المرفوعة میں، اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے الموضوعات میں، اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے المقاصد الحسنة اور فتح المغيث میں اور ابوالحسن علی بن محمد رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) نے تنزيه الشريعة المرفوعة وغیرہ میں کیا ہے۔

علامہ محمد تقی امینیؒ نے اپنی کتاب ' حدیث کے درایتی معیار' میں ان علامات کو بہت تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ (دیکھیں: حدیث کا درایتی معیار، ص ۱۹۱ تا ۲۵۹) علامہ موصوف نے کل [۲۶] علامات اہل علم سے نقل کی ہیں، جن سے میں سے چند مشہور کا تذکرہ آئندہ سطور میں پیش خدمت ہے۔

☆ **جو روایت صراحت قرآن کے خلاف ہو** [۱۳۱]

⦿ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے:

يحشر أولاد الزنا (يوم القيامة) في صورة القردة والخنازير [۱۳۲]

''روزِ قیامت اولادِ زنا کو بندر اور خنزیر کی صورت میں جمع کیا جائے گا۔''

⦿ ایک دوسری روایت میں ہے:

لا يدخل الجنة ولد الزنا ولا بشيء من نسله الى سبعة آباء الجنة [۱۳۳]

''ولدِ زنا اور اس کی سات نسلوں تک کوئی بھی جنت میں داخل نہیں ہوگا۔''

یہ اور اس جیسی دیگر روایات قرآن کریم کی اس آیت کے خلاف ہیں ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَى﴾ [۱۳۴]

''کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔''

⦿ اس کی مثال وہ روایات بھی ہیں جن میں دنیا کی عمر کا ذکر ہے جیسے ایک روایت میں ہے:

الدنيا سبعة آلاف سنة ونحن في آلاف السابعة [۱۳۵]

''دنیا کی عمر سات ہزار سال ہے اور ہم ساتویں ہزار میں ہیں۔''

اس روایت کو اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے المنار المنیف [۱۳۶] میں، اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے اللآلی المصنوعة [۱۳۷] میں اور اِمام عجلونی رحمہ اللہ (م ۱۱۶۲ھ) نے کشف الخفاء [۱۳۸] میں بھی ذکر کیا ہے۔ یہ روایت قرآن کی ان آیات کے خلاف ہے:

① ﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّيْ لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ [۱۳۹]

''لوگ آپ سے قیامت کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا، آپ (ان سے) کہہ دیجئے کہ اس کا علم میرے پروردگار کے پاس ہے، اسے وہی اس کے وقت پر ظاہر کرے گا۔''

④ ﴿ إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ﴾[140]

''بلاشبہ قیامت کا علم صرف اللہ کے پاس ہی ہے۔''

☆ **جو روایت صراحتِ سنت کے خلاف ہو**[141]

◉ اس کے ذیل میں وہ تمام روایات آئیں گی جن میں فتنہ وفساد، ظلم وزیادتی اور باطل کی تعریف اور حق کی مذمت بیان ہوئی ہو۔ اس کی مثال وہ روایت بھی ہے جس میں ہے کہ ''دنیا کی عمر سات ہزار سال ہے اور ہم ساتویں ہزار میں ہیں۔''[142] یہ روایت رسول کریم ﷺ سے ثابت اس صحیح وصریح حدیث کے خلاف ہے کہ ''وقوعِ قیامت کا علم اللہ کے علاوہ کسی کو نہیں۔''[143]

◉ اس کی دوسری مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

« إن الناس يوم القيامة يدعون بأمهاتهم لا بآبائهم»[144]

''روزِ قیامت لوگوں کو ماؤں کے ناموں کے ساتھ پکارا جائے گا باپوں کے ناموں کے ساتھ نہیں۔''

◉ اس کی ایک اور مثال یہ روایت ہے:

« إذا دعت أحدكم أمه وهو في الصلاة فليجب وإذا دعاه أبوه فلا يجب» [145]

''اگر کسی کو اس کی ماں دورانِ نماز بلائے تو وہ اس کے پاس جائے اور اگر کسی کو اس کا باپ بلائے تو وہ نہ جائے۔''

☆ **جو روایت قرآن وسنت کے عمومی قواعد کے خلاف ہو**[146]

◉ اس کی مثال یہ روایت ہے:

« إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والجهاد وما يجزى الا قدر عقله»[147]

'' آدمی نمازی بھی ہوتا ہے اور مجاہد بھی مگر روزِ قیامت اسے بدلہ عقل کی مقدار پر ملے گا۔''

◉ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«إذا جلس المتعلم بين يدى العالم فتح الله عليه سبعين بابا من الرحمة ولا يقوم من عنده إلا كيوم ولدته أمه وأعطاه الله بكل حرف ثواب ستين شهرا وكتب الله بكل حديث عبادة سنة»[148]

''جب طالب علم عالم کے سامنے بیٹھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر ستر رحمت کے دروازے کھول دیتا ہے اور وہ اس کے پاس سے اس طرح گناہوں سے پاک ہو کر اٹھتا جیسے اس کی ماں نے اسے ابھی جنا ہو اور اللہ تعالیٰ اسے ہر حرف کے بدلے ساٹھ مہینوں کا ثواب عطا فرماتا ہے اور اس کے لیے ہر حدیث کے بدلے ایک سال کی عبادت لکھ دیتا ہے۔''

اس روایت کو ملا علی قاری رحمہ اللہ (م۱۰۱۴ھ) نے في معرفة الحديث الموضوع[149] میں، امام شوکانی رحمہ اللہ (م۱۲۵۰ھ) نے الفوائد المجموعة[150] میں، امام عجلونی رحمہ اللہ (م۱۱۶۲ھ) نے کشف الخفاء[151] میں اور ابو الحسن علی بن محمد رحمہ اللہ (م۹۶۳ھ) نے تنزيه الشريعة المرفوعة[152] میں بھی نقل کیا ہے۔

☆ **جو روایت اجماعِ امت کے خلاف ہو**[153]

اس کی مثال ہر وہ روایت ہے جس میں علی رضی اللہ عنہ کے وصی ہونے یا خلیفہ بلافصل ہونے کا ذکر ہے، کیونکہ امت کا اجماع ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے بعد کسی کے خلیفہ ہونے کے بارے میں بھی صراحتاً کچھ نہیں فرمایا تھا۔

☆ **جو روایت عقلِ عام کے خلاف ہو**[154]

⦿ اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے فرمایا ہے:

کل حدیث رأیته یخالف المعقول ... فاعلم أنه موضوع[۱۵۴]

''ہر وہ حدیث جسے تم عقل کے خلاف سمجھو تو جان لو کہ وہ موضوع ہے۔''

⦿ موصوف اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فاخبروا أن الجمل قد دخل فی سم الخیاط لما نفعتنا ثقتهم ولا أثرت فی خبرهم لأنهم أخبروا المستحیل[۱۵۵]

''کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر ثقات کی ایک بڑی جماعت متفقہ طور پر یہ خبر دے کہ اونٹ سوئی کے ناکہ میں داخل ہو گیا ہے تو ان کی ثقاہت ہمیں کوئی فائدہ نہیں دے گی اور نہ ہی ان کی خبر میں کوئی اثر ہو گا کیونکہ انہوں نے ناممکن کام کی خبر دی ہے۔''

⦿ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«طول اللحیة دلیل قلة العقل»[۱۵۶]

''داڑھی کا لمبا ہونا کم عقلی کی دلیل ہے۔''

⦿ وہ روایت بھی اسی قبیل سے ہے جس میں ہے:

«أن سفینة نوح طافت بالبیت سبعا و صلت عند المقام رکعتین»[۱۵۷]

''حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی نے بیت اللہ کا طواف کیا اور مقام ابراہیم کے پاس دو رکعت نماز پڑھی۔''

⦿ اس کی مثال وہ روایت بھی ہے جس میں ہے:

« الورد الأبیض خلق من عرقی لیلة المعراج والورد الأحمر خلق من عرق جبریل والورد الأصفر من عرق البراق»[۱۵۸]

''سفید گلاب شب معراج میں میرے پسینے سے بنایا گیا، سرخ گلاب جبرئیل علیہ السلام کے پسینے سے بنایا گیا اور زرد گلاب براق کے پسینے سے بنایا گیا۔''

اس روایت کو ملا علی قاری رحمہ اللہ (م۱۰۱۴ھ) نے المصنوع[۱۵۹] میں، اِمام شوکانی رحمہ اللہ (م۱۲۵۰ھ) نے الفوائد[۱۶۰] میں، اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے اللآلی المصنوعه[۱۶۱] میں، اِمام عجلونی رحمہ اللہ (م۱۱۶۲ھ) نے کشف الخفاء[۱۶۲] میں اور ابوالحسن علی بن محمد رحمہ اللہ (م۹۶۳ھ) نے تنزیه الشریعة المرفوعة[۱۶۳] میں بھی نقل کیا ہے۔

☆ **جو روایت حکمت واخلاق کے اصولوں کے خلاف ہو**[۱۶۴]

⦿ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

« النظرة الی المرأة الحسناء یزید فی البصر»[۱۶۵]

''خوبصورت عورت کی طرف دیکھنے سے نظر تیز ہوتی ہے۔''

⦿ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« لو اغتسل اللوطی بماء البحر لم یجیء یوم القیامة الا جنبا»[۱۶۶]

''اگر لوطی شخص سمندر کے پانی سے بھی غسل کر لے وہ روز قیامت حالتِ جنابت میں ہی آئے گا۔''

☆ **جو روایت تاریخی حقائق کے خلاف ہو**[۱۶۷]

◉ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

''رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے جزیہ معاف فرما دیا، اس کے شاہد سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ اور کاتب معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں۔''[168]

یہ روایت متعدد وجوہ کی بنا پر جھوٹ ہے:

① اس میں سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی گواہی کا ذکر ہے، حالانکہ وہ تو اس سے پہلے غزوۂ خندق کے موقع پر ہی شہید ہو چکے تھے۔

② اس میں معاویہ رضی اللہ عنہ کے کاتب ہونے کا ذکر ہے جبکہ وہ تو اس وقت تک مسلمان ہی نہیں ہوئے تھے۔

③ اس وقت تک جزیہ کا حکم ہی نازل نہیں ہوا تھا کیونکہ جزیہ کا حکم تو غزوۂ تبوک کے بعد ہجری میں نازل ہوا جب کہ غزوۂ خیبر تو ۷ ہجری میں ہوا تھا۔

☆ **جو روایت حس، مشاہدہ اور عادت کے خلاف ہو**[169]

◉ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«السواك يزيد الرجل فصاحة»[170]

''مسواک سے فصاحت میں اضافہ ہوتا ہے۔''

◉ اس کی ایک مثال یہ روایت بھی ہے:

« النطفة التی تخلق منها الولد ترعد لها الأعضاء والعروق كلها اذا أخرجت ووقعت فی الرحم»[171]

''جس نطفہ سے لڑکے کی پیدائش ہوتی ہے جب وہ نکل کر رحم میں گرتا ہے تو اس سے تمام اعضاء اور رگوں میں کپکپی طاری ہو جاتی ہے۔''

☆ **جو روایت متفقہ قواعد طب کے خلاف ہو**[172]

◉ اس کی مثال یہ روایت ہے:

« الباذنجان شفاء من كل داء»[173]

''بینگن میں ہر بیماری کی شفا ہے۔''

◉ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« یا علی ! علیك بالملح فانه شفاء من سبعین داء الجذام والبرص والجنون»[174]

''اے علی! نمک لازماً استعمال کیا کرو کیونکہ اس میں ستر بیماریوں کی شفا ہے، جذام، برص اور جنون۔''

☆ **جو روایت اللہ تعالیٰ کی تنزیہ وکمال کے خلاف ہو**[175]

◉ اس کی مثال یہ روایت ہے:

« أن بین الله وبین الخلق سبعین الف حجاب وأقرب الحجب الی الله تعالی جبریل ومیكائیل واسرافیل وأن بینهم وبینه أربعة حجب حجاب من نار وحجاب من ظلمة وحجاب من غمام وحجاب من الماء»[176]

''اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان ستر ہزار پردے، ان پردوں میں سب سے زیادہ قریب جبریل، میکائیل اور اسرافیل علیہم السلام ہیں، ان کے اور اللہ کے درمیان (صرف) چار پردے ہیں، ایک پردہ آگ کا، ایک تاریکی کا، ایک بادل کا اور ایک پانی کا۔''

◉ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« كنت كنزا مخفیا لا أعرف فاحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بی فعرفونی»[177]

''میں ایک مخفی خزانہ تھا جسے کوئی نہیں پہچانتا تھا، میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا، پس میں نے انہیں اپنے ذریعے پہچانا، انہوں نے مجھے پہچانا۔''

☆ **جو روایت شہوت وفساد کی داعی ہو**[178]

⦿ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

« فضلت المرأة على الرجل تسعة وتسعين من اللذة ولكن الله القى عليهن الحياء»[179]

''عورتوں کو مردوں پر لذت میں ننانوے درجے فضیلت دی گئی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان پر حیاء کا پردہ ڈال دیا ہے۔''

⦿ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«عقولهن في فروجهن»[180]

''عورتوں کی عقلیں ان کی شرمگاہوں میں ہیں۔''

☆ **جس روایت میں رکاکت پائی جائے**[181]

یعنی جو روایت فصاحت وبلاغت کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو یا قواعدِ عربیہ کے خلاف ہو۔

⦿ اس کی مثال یہ روایت ہے:

«أربع لا يشبعن من أربع : أرض من مطر وأنثى من ذكر وعين من نظر وعالم من علم»[182]

''چار چیزیں چار چیزوں سے سیر نہیں ہوتیں: زمین بارش سے، عورت مرد سے، آنکھ دیکھنے سے اور عالم علم سے۔''

⦿ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« الديك الأبيض صديقي وصديق صديقي وعدو عدوى»[183]

''سفید مرغ میرا دوست ہے اور میرے دوست کا دوست ہے اور میرے دشمن کا دشمن ہے۔''

☆ **جو روایت بذات خود باطل ہو اور اس کا رسول اللہ سے صدور ناممکن ہو**[184]

⦿ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

« الحجامة على القفا تورث النسيان»[185]

''گدی پر پچھنے لگوانے سے نسیان پیدا ہو جاتا ہے۔''

⦿ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« ما من عبد يبكي يوم قتل حسين إلا كان يوم القيامة مع أولى العزم من الرسل»[186]

''جو بندہ بھی شہادتِ حسین کے روز روئے گا وہ روز قیامت اولوالعزم پیغمبروں کے ساتھ ہوگا۔''

☆ **جس روایت میں معمولی عمل پر بہت بڑی جزا کا ذکر ہو**[187]

⦿ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«من صلى الضحى كذا وكذا ركعة أعطى ثواب سبعين نبيا»[188]

''جس نے نماز چاشت کی اتنی اور اتنی رکعات ادا کیں اسے ستر نبیوں کا ثواب دیا جائے گا۔''

⦿ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«لو يعلم الامير ما له فى ذكر الله لترك امارته ولو يعلم التاجر ماله فى ذكر الله لترك تجارته ولو أن ثواب

تسبیحه قسم علی أهل الارض لأصاب کل واحد منهم عشرة اضعاف الدنیا»[189]

''اگر امیر کو علم ہو جائے کہ اللہ کے ذکر میں اس کے لیے کس قدر ثواب ہے تو وہ امارت چھوڑ دے، اگر تاجر کو علم ہو جائے کہ اللہ کے ذکر میں اس کے لیے کتنا ثواب ہے تو وہ تجارت چھوڑ دے اور اگر اس کی ایک تسبیح کا ثواب اہل زمین پر تقسیم کر دیا جائے تو ہر ایک کو دنیا کے دس گنا برابر ثواب پہنچ جائے۔''

☆ **جس روایت میں معمولی گناہ پر بہت بڑی وعید کا ذکر ہو**[190]

◉ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«من نظر الی عورة أخیه المسلم متعمدا لم یقبل الله صلاته أربعین یوما»[191]

''جس نے جان بوجھ کر اپنے مسلمان بھائی کی شرمگاہ کی طرف دیکھا تو اللہ تعالیٰ چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہیں کرے گا۔''

◉ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«من قرض بیت شعر بعد العشاء الآخرة لم تقبل له صلاة تلك اللیلة»[192]

''جس نے عشا کے بعد کوئی شعر کہا تو اس رات اس کی کوئی نماز قبول نہیں ہو گی۔''

نوٹ: کیا علامات کی بنا پر حدیث کے صحت وضعف کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے یا اس کے لیے بینة اور حتمی دلیل ضروری ہے، اس ضمن میں مفصل بحث باب اَول کی فصل ثالث میں 'درایت قضائی' اور باب سادس کی دوسری فصل میں بھی مذکور ہے۔

خلاصہ باب

فقہ اور حدیث کی باہمی کشمکش کے ضمن میں متاخرین کے ہاں افراط وتفریط پیدا ہوگئی ہے۔ ایک طبقہ تو وہ ہے جو 'اصول درایت' کا نام لے کر سند سے قطع نظر تحقیق کے دعوی کے ساتھ ہر اس حدیث کو جو اس کے ذہنی معیار سے اونچی ہو، خلاف قرآن یا خلاف عقل کہہ کر رد کر دیتا ہے۔ اس کے بالمقابل ردعمل میں محدثین رحمہم اللہ کی طرف منسوب ایک کمزور طبقہ تحقیق روایت میں متن کی کسی تحقیق کا قائل ہی نہیں، جس کی وجہ سے معلوم نہیں کہ کس کس قسم کی بے تکی روایات کو بھی دین بنانے پر تلا ہوا ہے۔ اس ضمن میں علامہ تقی امینی رحمہ اللہ اپنی کتاب 'حدیث کا درایتی معیار' میں خصوصاً ''نقد وتحقیق میں افراط وتفریط کے دو گروہ'' کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں:

''شعور نبوت کا یہ خاص ادراک ومشاہدہ تسلیم کرنے کے بعد اس سے نکلی ہوئی بات (حدیث) عام لوگوں سے ممتاز اور اس کی نقد وتحقیق کا پیمانہ دوسروں کے پیمانہ سے یقیناً مختلف ہوگا، ورنہ نبی اور غیر نبی کی کلام میں فرق وامتیاز قائم نہ رہ سکے گا، لیکن بدقسمتی سے حدیث کی نقد وتحقیق میں بھی افراط وتفریط نے دو گروہ پیدا کر دیے، جنہوں نے نبوت کی قدر ومنزلت نہیں پہچانی:

① ایک گروہ نے کلام نبوت (حدیث) کو جانچنے کے لیے اسی پیمانہ سے کام لیا، جو عام لوگوں کے کلام کو جانچنے کے لیے مقرر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے ہر ایسی حدیث کا انکار کر دیا جس میں کوئی علمی حقیقت بیان ہوئی تھی اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں وہ مشہور نہ تھی یا کوئی خوشخبری جو مستقبل سے متعلق تھی، جس کا ابھی وقت نہ آیا تھا، یا قانونی کلیہ وحکمت کا اصول بیان ہوا تھا، تو اس وقت کی ذہنی سطح سے بلند تھا، اگرچہ بعد میں اس کا رواج ہو گیا حالانکہ رسول اللہ ﷺ صاحب وحی تھے۔ اسرار غیب سے بھی ایک حد تک واقف تھے۔ علم وحکمت کی ترویج اور قانون وشریعت کا نفاذ آپ کا خاص مشن تھا۔ اس لیے اگر آپ نے کوئی بات ذہنی سطح سے بلند کہی یا قانون واصول اس انداز سے بیان کیے جو بعد میں فلسفہ یا قانونی کلیہ کے مشابہ قرار پائے تو اس سے نہ شان نبوت ﷺ پر حرف آتا ہے اور نہ کسی مقنن اور فلسفی سے متاثر ہونے کا سوال اٹھتا ہے۔

② دوسرے گروہ نے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب جو بات بھی دیکھی اس کو حدیث قرار دینے میں دین ومذہب کی سب سے بڑی

خدمت سمجھ لیا، خواہ اس کی خاطر کتنی ہی دور دراز تاویل کرنی پڑے اور معیار نبوت ﷺ گر کر کہیں سے کہیں پہنچ جائے۔ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے بھی اپنی معروف کتاب الموضوعات میں باقاعدہ ایک فصل قائم کرکے اس گروہ کے بارے میں ریمارکس دے کر سخت ماتم کیا ہے۔'' [۱۹۳]

ان دونوں رویوں کی اصلاح کی ضرورت ہے اور دونوں انتہاؤں میں اعتدال ضروری ہے۔ واللہ ولی التوفیق

تتمہ :

❶ 'اہل درایت' جس آیت کریمہ کو نقدِ روایت کے درایتی تصور کے اثبات کے لیے عام طور پر پیش کرتے ہیں، وہ یہ ہے:

﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [۱۹۴]

اس آیت کریمہ سے 'اہل درایت' کا اپنے اصولِ درایت پر دلیل تراشنا عجیب ہے، کیونکہ جس آیت کو انہوں نے نقدِ روایت کے درایتی تصور کے اثبات کے لیے پیش کیا ہے وہ 'اصول درایت' کی دلیل کے بجائے اس طریقہ تحقیق کے رد اور خبر کو 'اصول روایت' سے پرکھنے کی دلیل ہے۔ اس سلسلہ میں چند پہلو درج ذیل ہیں:

① مذکورہ آیت کریمہ کو رب ذوالجلال نے واقعۂ افک کے ضمن میں پیش فرمایا ہے۔ عربی زبان میں افك بہتان کو کہتے ہیں جس کی کوئی سند نہیں ہوتی۔

② حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر اس بہتان کو باندھنے والوں نے نہ صرف یہ کہ مشاہدہ سے اس بات کو اخذ نہ کیا تھا، بلکہ انہوں نے تہمت لگاتے ہوئے چار گواہیاں بھی پیش نہ کی تھیں۔

③ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا رسول اللہ ﷺ جیسے پاکیزہ انسان کی بیوی ہونا اس پر مستزاد ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿اَلطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾

لہٰذا ایسی بات کو سنتے ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو رد نہیں کرنا چاہیے تھا؟ اس وجہ سے نہیں کہ یہ بات اپنے مضمون کے اعتبار سے محل نظر ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ ایسی (بے سندی) تہمت کو نبی کریم ﷺ کی پاکیزہ بیوی پر بغیر شرائط پوری کیے لگایا جارہا ہے اور مسلمانوں میں سے بھولے بھالے لوگ ان امور پر غور نہیں کررہے۔ چنانچہ یہ روایت 'بے سند' ہونے کے اعتبار سے ضعیف قرار پائی۔ مزید برآں اس واقعہ کو چار گواہوں کے نہ ہونے کی وجہ سے سنتے ہی رد کردینا چاہیے تھا۔

❷ 'اہل درایت' جن دیگر آیات و احادیث (جو کہ اس باب کے آغاز میں ذکر کردی گئی ہیں) کا حوالہ دے کر اپنے درایتی اصولوں کا اثبات کرتے ہیں، ان تمام کے بارے میں اتنا عمومی جائزہ کافی ہے کہ مذکورہ اقوال ائمہ کی طرح یہ تمام آیات و احادیث بھی دراصل ضعیف یا موضوع احادیث کو پہچاننے کی علامات کے ضمن میں شریعت مطہرہ میں وارد ہوئی ہیں، چنانچہ ان کو پیش کرکے سند سے قطع نظر نقد متن کا اثبات کسی صورت ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) حدیث کا درایتی معیار:ص۱۷۸

(۲) صبحی صالح:علوم الحدیث ومصطلحه، دار العلم، بیروت ، ١٩٨٤ء: ساتویں فصل

(۳) الحجرات: ٦

(۴) النور:۱۲

(۵) تفسیر ابن کثیر: ۲۷۳/۳

(۶) یونس: ١٦

(۷) حدیث کا درایتی معیار:ص۱۸۰

(۸) محمد: آیت۳۰

(۹) صحیح مسلم : ۲۸۹/۲

(۱۰) السباعی، مصطفی حسنی، السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی، المکتب الاسلامی ، بیروت: فصل علامات الوضع فی المتن

(۱۱) مسند احمد: ۵/۴

(۱۲) ابن عراق الکنانی، أبی الحسن علی بن عبد اللطیف: تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعةالموضوعةتحقیق:عبدالوهاب عبداللطیف، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولی، ١٣٩٩هـ

(۱۳) لقمان سلفی، محمد:اهتمام المحدثین بنقد الحدیث سندا ومتنا، دار الداعی للنشر والتوزیع ، الریاض :ص۳۱۱

(۱۴) ایضا

(۱۵) صحیح مسلم :۲۱۹۶، سنن ابی داود :۳۱۲۹، سنن النسائی :۱۸۵۵،سنن الترمذی :۱۰۰۴

(۱۶) الزرکشی، امام بدرالدین: الإجابة لایراد ما استدرکته عائشه علی الصحابة، تحقیق:سیعد الافغانی ، المطبعة الهاشمیة ، دمشق، ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م :ص ۱۳۵

(۱۷) سنن أبی داود : ۳۱۶۱

(۱۸) الاتجاهات الفقهیة از دکتورعبدالمجید محمود:ص ۱۵۱

(۱۹) صحیح البخاری : ۱۳۲۴

(۲۰) سنن الترمذی: ۷۹

(۲۱) صحیح البخاری : ۱۱۸۶

(۲۲) ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر:الاستذکار، تخریج :مؤسسة الرسالة ، بیروت، الطبعة الاولی، ١٤١٤هـ١٩٩٣ء:١٦٦/٦

(۲۳) الطلاق : ٦

(۲۴) صحیح مسلم : ۵۳۰۳

(۲۵) سنن دارمی :۱۶۱/۱

(۲۶) تفصیل کے لیے دیکھیں:اهتمام المحدثین بنقد الحدیث سندًا ومتنًا: ص۳۱۱

(۲۷) مقدمه ابن صلاح :ص ۷

(۲۸) الحجرات: آیت٦

(۲۹) منهج النقد فی علوم الحدیث:ص۷۹

(۳۰) الأعظمی ، دکتور محمد مصطفی:منهج النقد عند المحدثین نشأته وتاریخه، شرکة الطباعة العربیة ،الریاض، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م : ص ٨٣

(۳۱) مقدمه ابن صلاح:ص١٢٦

(۳۲) علوم الحدیث ومصطلحه، فصل اول: علم الحدیث روایة ودرایة

(۳۳) لسان العرب:۴۹۴/۴

(۳۴) قاموس المحیط: ماده:فا

(۳۵) درایت تفسیری ازعبداللہ محدث روپڑی: پانچواں لطیفہ، بحث اول

(۳۶) زرکشی ،بد الدین محمد بن بهادر: البرهان فی علوم القرآن/ تحقیق: الدکتور یوسف عبد الرحمن المرعشیلی، دار المعرفة ، بیروت، الطبعة الاولی ، ١٩٩٠م : ١/ ٤٨١

(۳۷) اسلم صدیق ،محمد:قراءات شاذہ شرعی حیثیت اورتفسیر وفقہ پر اثرات: شیخ زاید اسلامک سنٹر ،لاہور،۲۰۰۶ء:ص ۱۸۹۔۲۳۸

(۳۸) الکفایة: ص۱۴۱،معرفة علوم الحدیث:ص۱۹۹

(۳۹) النکت:۶۵۲/۲،۶۵۳،۶۵۴ ، فتح المغیث:۱۹/۱،ص۱۹۶،۱۹۷

(۴۰) فتح المغیث: بحث'الشاذ'

(۴۱) شرح نخبة: ص۳۷

(۴۲) شرح نخبة: ص۳۷

(۴۳) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۱۰۱۔۱۱۸

(۴۴) نزهة النظر:ص ۹۱

(۴۵) مقدمة ابن الصلاح : ص:۹۵

(۴۶) الخلاصة :ص ۴۹

(۴۷) ابن ماجه:۴۵۰،سنن ابی داود :۹۷

(۴۸) صحیح بخاری :۱۶۵

(۴۹) التقیید والایضاح :ص ۱۲۸، توضیح الأفکار :۵۵/۲

(۵۰) صحیح بخاری: ۳

(۵۱) فتح الباری:۲۳/۱، النکت :۸۲۵/۲

(۵۲) منهج النقد :ص ۴۳۵

(۵۳) صحیح مسلم:۱۰۳۱

(۵۴) صحیح بخاری: ۱۴۲۳،مؤطا: ۳۵۰۵

(۵۵) النووی، محی الدین یحییٰ بن شرف:شرح الامام النووی علی صحیح مسلم، دار المعرفة ، بیروت ، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ:۴۸۱/۳

(۵۶) سنن ابی داود :۸۴۰،سنن النسائی :۱۰۹۱

(۵۷) ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی بکر:زاد المعاد فی هدی خیر العباد، مؤسسة الرسالة ، بیروت ، ١٩٩٠ء :۵۷/۱

(۵۸) مقدمة ابن الصلاح :ص ۹۴

(۵۹) صحیح مسلم : ۱۱۴۸

(۶۰) أیضا

(۶۱) سنن الترمذی :۱۶۷

(۶۲) مالك بن أنس، الإمام : الموطأ ، تحقیق وتعلیق: محمد فؤاد عبدالباقی: ۱۷۱۰

(۶۳) التمهید: ۲۷/۹

(۶۴) سنن الرمذی:۶۵۹

(۶۵) سنن ابن ماجه: ۱۷۸۹

(۶۶) تیسیر مصطلح الحدیث:ص ۱۱۲

(۶۷) تدریب الراوی :۲۶۶/۱

(۶۸) نزهة النظر:ص ۹۴

(۶۹) مسند احمد :۱۸۵/۵

(۷۰) توجیه النظر الی أصول الأثر:۴۴۱/۱

(۷۱) مقدمة ابن الصلاح :ص۱۶۴، فتح المغیث :۷۴/۳

(۷۲) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۹۹

(۷۳) تیسیر المصطلح:ص۹۹

(۷۴) تیسیر مصطلح الحدیث:ص ۹۸

(۷۵) شرح علل الترمذی: ۴۹/۱

(۷۶) تیسیر المصطلح: ص۹۹

(۷۷) دیکھیں،جامع ترمذی: ۱۸۷، ۱۴۴۴

(۷۸) تفصیل کے لیے دیکھیں: اجتہاد اور تبدیلی احکام از مجیب اللہ ندوی:ص۱۱۶۔۱۳۵

(۷۹) فتح المغیث: بحث الموضوع

(۸۰) معرفة علوم الحدیث :ص۱۱۹

(۸۱) معرفة علوم الحدیث:ص ۱۱۲

(۸۲) مقدمه ابن صلاح: بحث معرفة الحدیث المعلّل

(۸۳) ابن ماجه :۳۵۳۸،سنن الترمذی:۱۶۱۴

(۸۴) تحفة الأحوذی :۲۸۷/۴

(۸۵) ابن ماجه :۱۱۲۳

(۸۶) کتاب العلل :۱۷۲/۱

(۸۷) مقدمة ابن الصلاح :ص۵۲

(۸۸) نزهة النظر:ص ۷۵

(۸۹) الی اهل مکه:ص۳۱

(۹۰) الجامع الاخلاق الراوی:۲۵۴/۲

(۹۱) تدریب الراوی : ۲۵۳/۱

(۹۲) تدریب الراوی: ص۱۶۳

(۹۳) علل الحدیث: ۳۲/۱

(۹۴) علل الحدیث:۴۰۵/۱

(۹۵) العلل: ۴۲۲/۱

(۹۶) علل الحدیث:۲۰/۱

(۹۷) علل الحدیث:۱۰/۱۔۳۱۱

(۹۸) شرح علل الحدیث :۹/۱

(۹۹) کتاب المجروحین:۱۷/۲

(۱۰۰) تدریب الراوی:۴۶/۱، النکت:۳۷۲/۱، تیسیر مصطلح الحدیث:ص۵۴۔۶۰

(۱۰۱) تیسیر المصطلح: ص۵۴۔۶۰

(۱۰۲) الشوکانی، محمد بن علی:ارشاد الفحول، مکتبه محمد علی صبیح، مصر : ص۴۷

(۱۰۳) فتح المغیث:۱۹/۱

(۱۰۴) النکت:۳۷۲/۱

(۱۰۵) تدریب الراوی:۴۵/۱، ۴۶

(۱۰۶) تدریب الراوی:۴۶/۱

(۱۰۷) تدریب الراوی:۴۶/۱

(۱۰۸) علوم الحدیث:۷

(۱۰۹) دیکھیں:النکت:۶۵۳/۲، ۶۵۴

(۱۱۰) تدریب الراوی:۴۴/۱، توضیح الافکار:۱۳/۱، ۱۴

(۱۱۱) توضیح الافکار:۸/۱، فتح المغیث:۱۷/۱

(۱۱۲) فتح المغیث:۱۹/۱

(۱۱۳) الرسالۃ:ص۱۶۰۔۱۷۴، بحث نمبر۹۹۹ تا ۱۰۹۹

(۱۱۴) تدریب الراوی:۴۱/۱، ۴۲،قواعد التحدیث:ص۲، ۳،تیسیر مصطح الحدیث:ص۱۵

(۱۱۵) فتح الباری:۳۳۸/۱

(۱۱۶) علوم الحدیث ومصطلحه، فصل سابع

(۱۱۷) فتح المغیث:۱۹/۱

(۱۱۸) النکت:۶۵۴/۲

(۱۱۹) ماہنامہ اشراق،شمارہ مارچ ۲۰۰۲ء،مضمون نقد روایت کا درایتی معیار از محمد عمار خان ناصر

(۱۲۰) حدیث کا درایتی معیار:ص۲۶۲

(۱۲۱) شرح التبصرۃ والتذکرۃ:ص۱۶۶،قواعد التحدیث:ص۱۲۷،تیسیر مصطلح الحدیث:ص۶۲، ۸۹

(۱۲۲) فتح المغیث:۹۶/۱

(۱۲۳) معرفة علوم الحديث:ص۲۶

(۱۲۴) معرفة علوم الحديث:ص۲۶

(۱۲۵) مقدمة ابن الصلاح: ص ۵۸

(۱۲۶) ملا علی القاری، نور الدين علی بن محمد بن سلطان : الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرىٰ:تحقيق محمد بن لطفی ،المكتب الاسلامي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م فصل ونحن ننبّه على أمور كلية الخ

(۱۲۷) ابن قيم الجوزيه :المنار المنيف فی الصحيح والضعيف، تحقيق:محمود مهدی استانبولی:ص ۴۴

(۱۲۸) فتح المغيث :۲۶۸/۱

(۱۲۹) تدريب الراوی :ص۱۷۱

(۱۳۰) ابن الجوزی، أبی الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد:كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات ، تحقيق، الدكتورنورالدين بن شكری، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الاولی، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م :۱۰۳/۱

(۱۳۱) المنار المنيف :ص۸۰

(۱۳۲) السيوطی ، جلال الدين عبدالرحمن بن ابی بكر: اللآلی المصنوعة فی الاحاديث الموضوعة ، دارالمعرفة ، بيروت، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م :۱۶۳/۲

(۱۳۳) اللآلی المصنوعة :۱۶۴/۲

(۱۳۴) الانعام:۱۶۴

(۱۳۵) الشمس الدين أبی الخير محمد بن عبد الرحمن:المقاصد الحسنة فی بيان كثير من الاحاديث المشتهر علی الألسنة، تعليق:عبد الله محمد الصديق، مكتبة الخانجی، مصر :۲۳۲/۱

(۱۳۶) المنار المنيف :ص ۸۰

(۱۳۷) اللآلی المصنوعة :۳۶۹/۲

(۱۳۸) العجلونی ، اسماعيل بن محمد :كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث علی ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٥هـ:١/ ٤١٦

(۱۳۹) الأعراف :۱۸۷

(۱۴۰) لقمان:۳۴

(۱۴۱) المنار المنيف:ص۵۶

(۱۴۲) المقاصد الحسنة:۲۳۲/۱

(۱۴۳) صحیح بخاری :۵۰

(۱۴۴) المنار المنیف :ص۱۳۹

(۱۴۵) المنار المنیف:ص۱۴۰

(۱۴۶) السنة ومکانتها فی التشریع الإسلامی، ص

(۱۴۷) اللآلی المصنوعة :۱/۱۱۵، تنزیه الشریعة المرفوعة :۱/۲۰۳

(۱۴۸) تذکرة الموضوعات :۱/۱۹

(۱۴۹) الهروی، علی القاری :المصنوع فی معرفة الحدیث الموضوع، تحقیق:عبد الفتاح ابو غدة، مکتب المطبوعات الإسلامیة، حلب، الطبعة الاولی، ۱۳۸۹ھـ ۱۹۶۹م :۱/۵۲

(۱۵۰) الشوکانی، محمد بن علی: الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة، تحقیق:عبد الرحمن بن یحی، مطبعة السنة المحمدیة، ۱۳۹۸ھـ ۱۹۷۸ء :۱/۱۳۱

(۱۵۱) کشف الخفاء :۱/۸۵

(۱۵۲) تنزیه الشریعة المرفوعة :۱/۲۸۳

(۱۵۳) تنزیه الشریعة المرفوعة :۱/۶

(۱۵۴) الموضوعات لابن الجوزی :۱/۱۰۶

(۱۵۵) أیضا

(۱۵۶) المقاصد الحسنة :ص ۴۴۳

(۱۵۷) تنزیه الشریعة المرفوعة :۱/۲۵۰

(۱۵۸) المقاصد الحسنة :۱/۷۳

(۱۵۹) المصنوع :۱/۲۰۳

(۱۶۰) الفوائد المجموعة :۱/۹۲

(۱۶۱) اللآلی المصنوعة :۲/۲۳۴

(۱۶۲) کشف الخفاء :۱/۲۵۸

(۱۶۳) تنزیه الشریعة المرفوعة :۲/۲۷۰

(۱۶۴) الموضوعات لابن الجوزی :۱/۱۰۶

(۱۶۵) الفوائد المجموعة للشوکانی :ص ۲۱۷

(۱۶۶) المقاصد الحسنة :۱/۱۸۲

(۱۶۷) المنار المنیف :ص ۱۰۲

(۱٦۸) أیضا

(۱٦۹) تنزیه الشریعة المرفوعة :۱/٦

(۱۷۰) الفوائد المجموعة :ص ۱۱

(۱۷۱) تذکرة الموضوعات :۱/۱۳۲

(۱۷۲) السنة ومکانتها فی التشریع الإسلامی ، ص

(۱۷۳) الموضوعات :۲/۳۰۱

(۱۷۴) اللآلی المصنوعة :۲/۱۷۹

(۱۷۵) السنة ومکانتها فی التشریع الإسلامی: ص

(۱۷٦) اللآلی المصنوعة: ۱/۲۱

(۱۷۷) کشف الخفاء :۲/۱۳۲

(۱۷۸) السنة ومکانتها فی التشریع الإسلامی: ص

(۱۷۹) تذکرة الموضوعات :۱/۱۳۰

(۱۸۰) المقاصد الحسنة :۱/۱۵۳

(۱۸۱) المنار المنیف :ص ۹۹

(۱۸۲) تذکرة الموضوعات :۱/۲۱، اللآلی المصنوعة :۱/۱۹۲

(۱۸۳) المقاصد الحسنة :۱/۱۱۹

(۱۸۴) المنار المنیف :ص ۵۹

(۱۸۵) أیضا

(۱۸٦) تذکرة الموضوعات :۱/۱۰۴

(۱۸۷) فتح المغیث :۱/۲٦۹

(۱۸۸) المنار المنیف :ص ۵۰

(۱۸۹) تذکرة الموضوعات :ص ۵۵

(۱۹۰) تنزیه الشریعة المرفوعة :۱/۷

(۱۹۱) الفوائد المجموعة :ص ۲۰٦، تذکرة الموضوعات :ص ۱۸۱

(۱۹۲) الموضوعات :۱/۲٦۱

(۱۹۳) نقد روایت کا درایتی معیار:ص ۲۸۱

(۱۹۴) النور:۱٦

باب سوم

اِسناد و متن کی تحقیق......فقہائے کرام رحمہم اللہ کے اُصول اور ان کا جائزہ

تمہید

مسلمان ہونے کے ناطے سے ہر انسان کے عقیدے میں یہ بات لازم ہے کہ وہ شریعت یعنی قرآن وسنت کی اتباع کرے اور جب کوئی حکم رب ذوالجلال سے اسے مل جائے تو اسے ہر چیز پر مقدم جانے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو فہم شریعت کے لئے اور پھر اس پر عمل کرنے کے لئے عقل جیسی دولت سے نوازا ہے، لیکن یہ نعمت اس لئے نہیں عطا کی گئی کہ انسان اس کے ذریعے احکاماتِ الٰہیہ کا رد شروع کردے۔ عقل کی مثال آنکھ کی سی ہے اور وحی الٰہی سورج کی مثل ہے، آنکھ کے لئے ضروری ہے کہ وہ سورج کے تابع رہ کر اس کی روشنی سے فائدہ اٹھائے، لیکن اس کے لئے یہ گنجائش نہیں ہے کہ وہ نظامِ شمسی کے کسی جزء پر اعتراض اٹھائے اور اس میں کیڑے نکالنے کی کوشش کرے، ورنہ قصور آنکھ کا ہوگا نہ کہ نظام شمسی کا، کیونکہ آنکھ اگر نظامِ شمسی کے بعض اجزا کا اِدراک کرسکتی ہے تو اس کے اکثر اجزا کی حقیقت معلوم کرلینا اس کے بس کا روگ نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح عقل کا کام بھی یہ ہے کہ وہ وحی الٰہی (قرآن وحدیث) کے تابع رہ کر اس کی ضیا پاشیوں سے مستفید ہو۔ وحی کے ذکر کردہ اَحکام کی حکمتوں کو معلوم کرنے کا اختیار بھی اسے حاصل ہے، لیکن عقل کو وحی پر حکمران بننے یا وحی کے بعض اجزا کا انکار کرنے کی اجازت اسے نہیں دی گئی۔ لہٰذا انکارِ حدیث کی صورت میں بھی قصور عقل کا ہوتا ہے، وحی کا نہیں۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں عقل فہم شریعت میں تو انسان کے لئے حجت ہے، لیکن شریعت سازی یا انکار شریعت میں یہ حجت نہیں۔ چنانچہ عقل سے استفادہ کرنے سے تو مجالِ انکار نہیں، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمت ہے جس سے انسان اور حیوان میں فرق ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کا خطاب ہے ہی عقل والوں کے لئے، بے عقل یا مجنون اس کا اہل نہیں ہے۔ اہل عقل ہی اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور علماے حدیث نے بھی روایتِ حدیث میں اس سے بھرپور فائدہ اٹھایا ہے، لیکن اسے اپنے مقام سے آگے نہیں بڑھنے دیا اور اسے کسوٹی مان کر اس پر کلامِ نبوت کو پیش کرنے کی جسارت نہیں کی، ہاں عقل کو اس کا حق ضرور دیا ہے اور ہر حدیث کو خوب چھان پھٹک کر قبول کیا ہے۔

اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عقل، حدیث نبوی ﷺ پر حاکم نہیں ہے اور نہ ہی اسے قرآن وحدیث کی طرح شرعی حجت تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا حدیثِ نبوی ﷺ کو مخالفتِ عقل یا مخالفتِ قیاس وغیرہ دعوے سے ردّ کرنا ہی خلافِ عقل ہے اور جو لوگ اس اُصول کو صحیح مانتے ہیں، ان کے اس طرز عمل کو دلیل بناتے ہوئے بعد میں آنے والے فتنہ گروں نے انکارِ حدیث کے دروازے کھول لیے ہیں۔ اوّلین یہ لوگ اس قسم کے اصولوں کو حدیث نبوی ﷺ پر آزما رہے ہیں اور اپنی عقل کے خلاف آنے والی ہر حدیث کو ردّ کررہے ہیں اور اس کے بعد یہی لوگ یا ان کے ہونے والے جانشین ایسے 'اُصول' قرآنی آیات پر منطبق کریں گے اور کتابِ الٰہی کا بھی وہی حشر کریں گے جو کلامِ نبوی کا کررہے ہیں۔

نہایت واضح رہنا چاہیے کہ علم حدیث اور علم فقہ کا ایک دوسرے سے چولی دامن کا ساتھ ہے اور ان دونوں علوم کے درمیان کوئی منافاۃ نہیں۔ چنانچہ اگر فقہ، حدیث نبوی ﷺ سے آزاد ہوجائے تو دلیل سے عاری ہوجائے گی، اسی طرح بسااوقات ظاہر روایت پر عمل شارح کے مقصود کے خلاف ہوجاتا ہے۔

اسلام میں کتاب وسنت قطعی دلائل ہیں ، جب تعصب بڑھا تو ائمہ کے اقوال وفتاوی کو بھی قطعی مان لیا گیا۔ متاخر اُصولیوں نے جہاں کتاب وسنت کو اصل بنایا، وہیں اقوال وفتاوی کے تقدس کو بھی پامال ہونے سے بچانے کی کوشش کی، اس طرح اصول تو وضع کر لئے گئے لیکن جگہ جگہ کمزوریاں رہ گئیں، جن کے واضح اثرات آج تک کتاب وسنت پر براہ راست پڑ رہے ہیں۔

◉ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب حجة الله البالغة میں ان اصولوں کا غیر جانبدارنہ اور محققانہ جائزہ لیا ہے جو قابل مطالعہ ہے۔

عقل سلیم کبھی نقل صحیح کے خلاف نہیں ہوا کرتی، لیکن فقہ وحدیث کی کشمکش نے 'درایت' کے نام پر اختلاف کے بے شمار شاخسانے کھڑے کر دیے ہیں۔ چنانچہ ہماری علمی روایت میں حدیث کے نقد درایت کی بحث خاص طور پر ان روایات کے بارے میں پیدا ہوئی جو فقہی احکام کا ماخذ بن سکتی ہیں۔ اس ضمن میں اہل علم کے ہاں معرکۃ الآرا بحثیں موجود ہیں۔

❁ شوافع اور حنابلہ کے عام مسلک کے مطابق کسی حدیث کو ماخذ حکم بنانے اور اس پر عمل کرنے کے لیے محض اس کا فن حدیث میں خبر مقبول کے لیے طے شدہ پانچ شرائط کی رو سے صحیح ہونا کافی ہے اور دیگر درایتی اصولوں یعنی قرآن، سنت، قیاس وغیرہ پر اسے پرکھنے کی ضرورت نہیں۔

◉ ابن السمعانی رحمہ اللہ (م ۴۷۹ھ) شوافع اور حنابلہ کے موقف کی موافقت میں لکھتے ہیں:

متى تصدر الخبر صار أصلا من الأصول ولا يحتاج إلى عرضه على أصل آخر لأنه إن وافقه فذاك وإن خالفه فلا يجوز رد أحدهما لأنه رد للخبر بالقياس وهو مردود باتفاق فإن السنة مقدمة على القياس بلا خوف[1]

''روایت جب فن حدیث کی رو سے ثابت ہو جائے تو وہ بذات خود ایک اصل بن جاتی ہے اور اسے دیگر درایتی نقد کے اصولوں پر پرکھنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ اگر روایت کسی دوسرے اصول کے موافق ہو تو درست اور اگر مخالف ہو تو اس کی بنا پر روایت کو چھوڑ دینا جائز نہیں، اس لیے کہ یہ تو قیاس کے مقابلے میں حدیث کو چھوڑنا ہے جو کہ بالاتفاق درست نہیں، کیونکہ سنت بہر حال قیاس پر مقدم ہے۔''

دوسری طرف فقہائے احناف رحمہم اللہ اور فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ ہیں، جن کے نزدیک فن حدیث کی رو سے ایک روایت ثابت ہو چکنے کے بعد بھی ظنی اور احتمالی ہی رہتی ہے۔ چنانچہ ان کے ہاں 'تحقیق مزید' اور شدت احتیاط کی خاطر تحقیق روایت میں درایتی نقد کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے اور اس حوالے سے ان کے ہاں مفصل بحثیں ملتی ہیں۔

حنابلہ اور شوافع کے بالمقابل فقہائے اَحناف رحمہم اللہ اور فقہائے شوافع رحمہم اللہ ہیں۔

❁ عام فقہاء کے بالمقابل فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ کے ہاں روایت کی تحقیق میں درایتی نقد کو خاص اہمیت حاصل ہے اور اس سلسلہ میں انہوں نے نہایت اہتمام سے اصول وضع کیے ہیں۔

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) ان اُصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فأما القسم الأول فهو ثبوت الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أوجه: إما أن يكون مخالفا لكتاب الله تعالى أو السنة المشهورة عن رسول الله أو يكون حديثا شاذا لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته أو يكون حديثا قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجر بينهم المحاجة بذلك الحديث[2]

''دوسری دلیل کے ساتھ تعارض کے اعتبار سے روایت کے منقطع ہونے کی چار صورتیں ہیں: یا تو روایت کتاب اللہ کے خلاف یا رسول اللہ ﷺ کی مشہور سنت کے خلاف ہو، یا علوم بلوی میں کوئی شاذ اور غیر مشہور حدیث وارد ہو، جبکہ اس کی معرفت ہر خاص وعام کو ہونی چاہیے۔ یا کوئی ایسی حدیث ہو جس سے صدر اول کے ائمہ نے اعراض کیا ہو، یعنی ان کے مابین اس مسئلہ کے بارے میں بحث ہوئی ہو، لیکن اس حدیث سے انہوں نے استدلال نہ کیا ہو۔''

⦿ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

إذا انسد باب الرأى فى ما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه [۳]

''جب کسی روایت کے ماننے سے رائے کا باب بالکل بند ہوتا ہو اور ہر پہلو سے بالکل واضح ہوجائے کہ وہ قیاس صحیح کے مخالف ہے تو اسے چھوڑنا لازم ہے۔''

احناف کے اصول درایت کا سب سے بڑا اصول یہ ہے کہ جب کسی حدیث کا راوی غیر فقیہ ہو اور اس کی روایت قیاس صحیح کے مخالف ہو، تو ایسی صورت میں قیاس کو روایت پر ترجیح دی جائے گی۔

⦿ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) اس ضمن میں مزید رقم طراز ہیں:

نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم والوقوف على كل معنى أراده رسول الله ﷺ بكلامه أمر عظيم فقد أوتى جوامع الكلم على ما قال: أوتيت جوامع الكلم واختصر لى اختصارا ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة وعند قصور فهم السامع ربما يذهب إليه بعض المراد وهذا القصور لا يشكل عند المقابله بما هو فقه لفظ رسول الله ﷺ فلتوهم هذا القصور قلنا إذا انسد باب الرأى فى ما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه لأن كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو فى المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع [۴]

''بالمعنی روایت کا طریقہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں عام تھا اور رسول اللہ ﷺ کی کلام کے تمام تر اسرار کو سمجھنا بہرحال کوئی آسان کام نہیں ہے، کیونکہ آپ کو، خود آپ کے ارشاد کے مطابق، جوامع الکلم عطا کیے گئے تھے۔ اب یہ معلوم ہے کہ بالمعنی روایت کرنے والا اپنے فہم کے مطابق یہ روایت کرے گا اور اگر وہ صحیح طریقے سے بات کو نہیں سمجھ سکا تو متکلم کا منشا اس سے اوجھل رہ جائے گا۔ ظاہر ہے کہ ناقل سوئے فہم سے جو بات کہے گا، وہ رسول اللہ ﷺ کے کلام کے درست فہم سے بہت مختلف ہوگی۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جب کسی روایت کے ماننے سے رائے کا باب بالکل بند ہوتا ہو اور ہر پہلو سے واضح ہوجائے کہ وہ قیاس صحیح کے مخالف ہے تو اس کو چھوڑنا لازم ہے، کیونکہ قیاس صحیح کا حجت ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ تو جو بات ہر پہلو سے قیاس صحیح کے خلاف ہوگی، وہ دراصل کتاب وسنت اور اجماع کے خلاف ہوگی۔''

ہم چاہتے ہیں کہ اس باب میں فقہائے احناف رحمہم اللہ مذکورہ اصولوں کا جائزہ پیش کریں اس سلسلہ میں ان کے نمایاں درایتی اصولوں کا جائزہ پیش کیا جائے گا:

① جب اخبار آحاد قرآن کریم کے خلاف ہوں، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔

② جب اخبار آحاد سنت مشہورہ کے خلاف ہوں، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔

③ جب کسی روایت کے راوی کا فتوی وعمل، اپنی ہی روایت کے خلاف ہو، تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

④ جن اخبار آحاد سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں فرمایا، تو انہیں بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔

⑤ جب اخبار آحاد کا راوی غیر فقیہ ہو، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔

⑥ جب اخبار آحاد کا تعلق بلوائے عامہ سے ہو اور اس کو نقل آحاد کریں، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔

⑦ جب اخبار آحاد پر خیر القرون کے دور میں عمل نہ ہوا ہو، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔

⑧ جب اخبار آحاد مسلمات کے خلاف ہوں، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔

❁ فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ کے ہاں بھی درایتی نقد کا استعمال نمایاں طور پر ملتا ہے۔ اس سلسلہ میں اہل علم نے ان کی طرف سے پیش کیے گئے اصولوں کو ذکر فرمایا ہے۔

◉ اِمام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) اس ضمن میں رقم طراز ہیں:

هذا القسم على ضربين: أحدهما أن تكون مخالفته لأصل قطعية فلا بد من رده . والآخر أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظنّي وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين ، ولكن الثابت فى الجملة أن مخالفة الظنى لأصل قطعى يسقط إعتبار الظنى على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه [5]

''ظنی دلیل اگر قطعی دلیل کے مخالف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کا اصل کے مخالف ہونا قطعی ہو، اس صورت میں اس کو رد کر دینا لازم ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا اصل کے خلاف ہونا ظنی ہو، یا تو اس لیے کہ اصل کے ساتھ اس کی مخالفت ظنی ہے اور یا اس لیے کہ اصل کا قطعی ہونا متحقق نہیں ہوا۔ اس دوسری صورت میں مجتہدین کے لیے اختلاف کی گنجائش ہے، لیکن اصولی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ ظنی کا قطعی کے مخالف ہونا ظنی کو ساقط الاعتبار کر دیتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔''

◉ اِمام ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) عمل اہل مدینہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

فجملة مذهب مالك فى ذلك إيجاب العمل بمسنده ومرسله مالم يعترضه العمل بظاهر بلده [6]

''اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ مسند یا مرسل خبر واحد پر عمل کرتے ہیں، بشرطیکہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو۔''

◉ اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے ابن رشد الجدّ رحمہ اللہ (م ۵۲۰ھ) لکھتے ہیں:

إن العمل أقوى عنده من خبر الواحد لأن العمل المتصل بالمدينة لا يكون إلا أن توقيف فهو يجرى مجرى ما نقل نقل التواتر من الأخبار فيقدم على خبر الواحد [7]

''اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس شہر میں جاری ہونے والا عمل بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے خلاف نہیں ہوسکتا، پس یہ متواتر روایت کے قائم مقام ہے اور اسے خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے۔''

المختصر اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا اصول یہ ہے کہ اگر کوئی روایت ظاہر قرآن، عمل اہل مدینہ اور قیاس قوی کے معارض ہو تو اس پر عمل نہیں کرتے۔ اس اصول پر انہوں نے متعدد روایات کو قبول نہیں کیا۔

ذیل میں فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ و مالکیہ رحمہم اللہ کی طرف سے پیش کردہ فقہی درایتی اصولوں کی تفصیلی وضاحت پیش کی جارہی ہے، جن سے مذکورہ اصولوں کی حقیقت کھل کر سامنے آجائے گی کہ کسی صحیح روایت کو پرکھنے کے لیے ان درایتی اصولوں میں کتنا وزن ہے۔

فصل اوّل

فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ کے درایتی اصول اور بعض امثلہ کی روشنی میں ان کا جائزہ

فقہائے احناف رحمہم اللہ کے درایتی اصول اوران کا تنقیدی جائزہ

تاریخ اسلامی سے واقف حضرات جانتے ہیں کہ امت مسلمہ میں ابتداء ہی سے مختلف اذواق کے مطابق بالعموم صحابہ رضی اللہ عنہم اور بالخصوص تابعین کرام رحمہم اللہ میں سے بعض کی زیادہ توجہ علم حدیث اور بعض کی علم فقہ کی طرف رہی۔ ذوق وفہم کے اس اختلاف کی وجہ سے ہر صاحب علم نے حدیث وفقہ میں سے کسی خاص میدان کی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا اور اپنی تمام تر خداد صلاحیتوں کے ساتھ اپنی پوری توجہ اسی جانب مبذول کردی۔ ابتدا میں عہد نبوی کے قریب تر ہونے کی وجہ سے ذوق وفہم کا یہ اختلاف دبا رہا، لیکن بُعد زمانہ اور مرورِایام کی وجہ سے لوگوں کے ایمان میں کمی آنا شروع ہوگئی۔ حدیث وفقہ کے ماہرین اساتذہ کے اصحاب او رتلامذہ کے مابین اس فطری اختلاف نے پہلی دفعہ تابعین کرام رحمہم اللہ کے دور میں باقاعدہ دومتوازی مکتبہ ہائے فکر کی شکل اختیار کرلی، جنہیں ان کے ذوق ہائے فکر کے اعتبار سے 'اہل الحدیث' اور' اہل الرائے' کے ناموں سے موسوم کیا جانے لگا، لیکن واضح رہے کہ اس وقت یہ اسماء محض 'اہل حدیث (محدثین کرام رحمہم اللہ)' اور' اہل فقہ (فقہاء عظام رحمہم اللہ)' کے لغوی معنی میں موجود تھے۔ ان کی نوعیت بعد کے زمانوں میں باقاعدہ اس طرح دومتحارب گروپوں کی نہ تھی جس کا عملی نمونہ آج بھی اُمت میں نظر آرہا ہے۔ مزید برآں ابتداء میں یہ دونوں گروہ ہی فقہ وحدیث کے جامع لوگوں کے تھے اوران میں سے کوئی گروہ بھی کسی علم کی اہمیت کا انکاری نہ تھا۔

متاخرین فقہائے اہل الرائے رحمہم اللہ کی یہ نظر کہ اسلاف کی تشریحاتِ دین کی اہمیت دین میں انتہائی خصوصی ہے، سے یہ رویہ سامنے آیا کہ 'اہل الرائے' نے اسلاف امت کے اقوال کوفہم دین میں وہ حیثیت دی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں دین کے فہم میں مابعد زمانہ کے علماء کے بالمقابل متقدمین کا فہم دین ہر حال میں قابل ترجیح ہے۔ چنانچہ متاخرین کے بالمقابل اسلاف کے فہم دین کے تحفظ کی خاطر استدلال من الحدیث کے سلسلہ میں فقہائے اہل الرائے (علمائے احناف رحمہم اللہ) کے ہاں حد درجہ یہ کوشش کی جانے لگی کہ احادیث اورفہم اسلاف کے مابین نظر آنے والے اختلاف کو ایسی شکل دی جائے کہ مطابقت کی صورت پیدا ہوجائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ فقہِ آئمہ کے بظاہر خلاف نظر آنے والی اَحادیث، بلکہ قرآنی آیات کی بھی عملا تاویل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس سے شعوری یا لاشعوری طور پر قبولیتِ حدیث میں ان کے ہاں محدثین کرام رحمہم اللہ کے بالمقابل زیادہ حساسیت کا رویہ نظر آتا ہے۔ قبولیتِ حدیث کے باب میں محدثین کرام رحمہم اللہ کی طرف سے پیش کردہ اُصول خمسہ کے اوپر فقہائے اَحناف رحمہم اللہ کی طرف سے پیش کردہ مزید درایتی اصولوں کے اضافہ کے پیش نظر بس یہی چیز ہے جسے مثبت تناظر میں بیان کیا گیا۔

اجتہاداتِ سلف کی سالمیت کے ضمن میں متاخرین علمائے احناف کے بارے میں بعض مکاتب فکر کا یہ خیال کہ علمائے احناف کے ہاں قبولیتِ حدیث کی شرائط کو دیکھ کر استخفافِ حدیث کا گمان ہوتا ہے، صحیح نہیں۔ ہمارے خیال کے مطابق اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اوران کے مخلص تلامذہ کا قطعا یہ مقصد نہیں تھا کہ قبولیت حدیث کے سلسلہ میں ایسے اصول وضع کیے جائیں جن سے حدیث رسول ﷺ کا استخفاف ہوتا ہو یا ان مقرر کردہ اصولوں کو سنت رسول ﷺ پر ترجیح دی جائے۔ یہ ہمارا ان کے بارے میں حسن ظن ہے، کیونکہ اِمام صاحب رحمہ اللہ نے اپنے ایک معروف مقولہ میں خود اس غلط بنیاد کی بیخ کنی فرمادی ہے۔

- اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں:

إذا صح الحديث فهو مذهبی [8]

''جب صحیح حدیث کسی مسئلہ میں آجائے تو میری رائے وہی ہے جو حدیث میں ہے۔''

⦿ اس سلسلہ میں اِمام صاحب رحمہ اللہ کا بہترین دفاع کرتے ہوئے علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ) اور ان کے اصحاب کے زمانہ میں عراق بدعات، خواہشات پر مبنی باطل نظریات اور سیاسی وکلامی فرقوں کے مابین سخت کشمکش کی آماجگاہ بنا ہوا تھا اوراس میں جھوٹ زوروں پر تھا۔حتی کہ رسول اللہ ﷺ کی احادیث بھی اس سے محفوظ نہ رہی تھیں اوران احادیث کی چھان پھٹک کرنا، ان کے راویوں کے حالات معلوم کرنا اوران کی سندوں پر غور وفکر کرکے صحیح احادیث کوضعیف اور موضوع احادیث سے الگ کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔اس لیے ان حضرات نے اپنا زیادہ تر اعتماد قرآن کریم پر رکھا جوقطعی الثبوت تھا اوراس کے ظواہر وعمومات پرانہوں نے کوئی پابندی نہ لگائی۔اس کے بعد انہوں نے اخبار آحاد کو، جوانہیں ملیں، قرآن پر پیش کیا۔اگر انہیں اس کے خلاف نہ پایا تو انہیں قبول کرلیا اوران پر اپنے مسائل کی بنیاد رکھی، بغیر اس کے کہ وہ ان کی سندوں پر بھی غور کرتے اوران کے راویوں کے حالات بھی معلوم کرتے۔ یہ کام یقیناً انہوں نے احتیاط اورتقوی کے پہلو سے سرانجام دیا۔مبادا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف کوئی ایسی حدیث منسوب کردیں جوقرآن کریم کے خلاف ہو۔اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے اوران کی محنتوں کو درجہ قبولیت بخشے کہ وہ ان حالات میں یہی کرسکتے تھے اور یہی انہوں نے کیا۔ وہ معذور تھے اوران کے اجتہاد کا انہیں یقیناً اجر ملے گا۔ اگر صحیح ہوا تو دوہرا اجر اور اگر غلط ہوا تو اکہرا اجر!'' [9]

اِمام صاحب اوران کے تلامذہ رحمہم اللہ کو استخفاف حدیث کے الزام سے بری قرار دیتے ہوئے بعد ازاں علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ نے واضح فرمایا ہے کہ فقہ حنفی سے انتہاء درجہ عقیدت کا پہلوصرف بعض متاخرین علماء میں پایا جاتا ہے۔

⦿ اس سلسلہ میں علامہ موصوف رحمہ اللہ مزید رقم طراز ہیں:

''ان (اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ) کے جو پیروکار بعد میں آئے (چوتھی اور پانچویں صدی میں) اور انہوں نے ان سے منقول فروعی مسائل سے فقہ کے اصول نکالے، انہوں نے اگرچہ اِمام بخاری اور دوسرے محدثین کی سخت محنت کی بدولت تمام احادیث کوجمع شدہ پایا بلکہ یہ پایا کہ ان کے راویوں کے حالات کتابوں میں درج کردیے گئے تھے اورصحیح احادیث کوضعیف احادیث سے الگ کرکے بیان کردیا گیا تھا۔ انہوں نے محدثین کی ان کاوشوں کی کوئی قدر نہ کی، بجائے اس کے کہ وہ ان کی روشنی میں اپنے بڑوں کی معذوری میں کی جانے والی کوتاہیوں کی تلافی کرتے، انہوں نے ان سے منقول فروعی مسائل کونصوص کا درجہ دے دیا اوراپنے بنائے ہوئے اصولوں میں سے اگرکسی چیز ان سے متصادم پایا تو اسے ایسی شکل دے دی کہ وہ ان سے متصادم نہ رہے۔ظاہر ہے کہ ایسی صورتحال میں اگر ان کے بہت سے اصول رسول اللہ ﷺ سے انتہائی چھان پھٹک کے ساتھ منقول صحیح احادیث کے خلاف پڑیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، لیکن انہوں نے اپنے اس اصول پر اعتماد کرتے ہوئے ایسی بہت سی احادیث پر عمل چھوڑ دیا۔'' [10]

جیسا کہ عاصم حداد رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے عین اس رویہ کی عکاسی کرتے ہوئے ان سے کئی صدیاں قبل گذر جانے والے معروف عالم دین علامہ کرخی رحمہ اللہ (م ۳۴۰ ھ) مذہب حنفی کی صحت کا یقین کامل رکھتے ہوئے تحقیق حدیث نبوی ﷺ کا ایک عمومی درایتی اصول یوں لکھتے ہیں:

كل اية أوحديث يخالف ماعليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ [11]

''قرآن کریم کی جوآیت کریمہ یا نبی اکرم ﷺ کی جوحدیث ہمارے حنفی حضرات کی رائے کے خلاف ہوگی اسے منسوخ سمجھا جائے گا یا اس کی تاویل کی جائے گی۔(تاکہ وہ مفہوم کے اعتبار سے حنفی مذہب کے موافق ہوجائے)''

ذیل میں ہم کوشش کرتے ہیں کہ فقہائے احناف رحمہم اللہ کے پیش کردہ اصول درایت کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کا اصولی محاکمہ بھی کریں اور ان مثالوں کا جائزہ لیں جو ان کے اصول درایت پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے مردود قرار پائی ہیں۔

① مخالف قرآن روایات

فقہائے احناف رحمہم اللہ کا اصول یہ ہے کہ جب اخبار آحاد قرآن کریم کے عمومات اور ظواہر کے خلاف پڑتی ہوں تو قرآن کریم کو قبول کیا جائے گا، جبکہ اخبار آحاد ناقابل عمل قرار پائیں گی، کیونکہ قرآن کریم قطعی الثبوت ہے اور اس کے عمومات وظواہر بھی قطعی الدلالۃ ہیں، جبکہ اس کے برعکس اخبار آحاد ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت ہیں۔ لہٰذا قطعی کو ظنی پر ترجیح دی جائے گی۔

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) اس اصول کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

إذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولا وحجة للعمل به عاما كانت الآية أو خاصا نصا أو ظاهرا عندنا على ما بينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداء وكذالك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من المجاز لايجوز بخبر الواحد عندنا [۱۲]

’’اگر حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہوتو ہمارے نزدیک وہ قابل قبول اور عمل کے لیے حجت نہیں ہوسکتی، چاہے آیت عام ہو یا خاص، ظاہر ہو یا نص۔ ہم بتا چکے ہیں کہ کتاب اللہ کے عام حکم کو خبر واحد کی بنا پر خاص کرنا یا اس کے ظاہری مفہوم کو خبر واحد کی وجہ سے کسی مجازی معنی پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔‘‘

اصول کا تنقیدی جائزہ

فقہائے اسلام رحمہم اللہ کے اقوال کی روشنی میں کتاب وسنت کو دیکھا جائے تو ان میں اختلاف محسوس ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم صرف علامہ ابوعلی نظام الدین الشاشی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب أصول الشاشی پر ایک نظر ڈال لیں تو معلوم ہو جائے گا کہ صحیح احادیث اور فقہ اِمام میں موافقت پیدا کرنے کے لیے کتنی جدوجہد کی گئی ہے۔

◉ علامہ الشاشی رحمہ اللہ مبحث حكم الخاص من الكتاب میں رقمطراز ہیں:

حكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لامحالة [۱۳]

’’کتاب اللہ کے حکم خاص پر لامحالہ عمل واجب ہے۔ اگر کوئی خبر واحد یا قیاس اس کے متعارض ہو، تو کتاب پر عمل ہوگا۔‘‘

اس اصل وقاعدہ کے مطالعہ سے تین امور سامنے آئے ہیں:

① قرآن کریم نے سنت میں وارد امر کو واجب قرار نہیں دیا ہے۔

② سنت میں وارد امر، جو قرآن میں موجود نہیں، اگر واجب قرار پایا تو قرآن کا نسخ لازم آئے گا۔

③ سنت کے ذریعے قرآن کا نسخ جائز نہیں۔

ان تینوں مقدمات کے ذریعہ انہوں نے بہت سے مسائل کو ساقط الاعتبار قرار دے دیا ہے، جن کا وجوب صرف سنت سے ثابت ہے۔ جیسے قراء ۃ الفاتحۃ اور اعتدال وطمانینت فی الصلوۃ وغیرہ۔

واضح رہے کہ اگر کسی مسئلہ پر قرآن دلالت نہیں کررہا ہے، لیکن سنت کی دلالت موجود ہے تو اس سے قرآن کا نسخ لازم نہیں آئے گا، بلکہ یہ ایک زائد حکم ہوگا جس کی اطاعت ضروری ہے۔ ورنہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثر حصہ متروک العمل ہوجائے گا، کیونکہ معترض فوراً کہہ

دے گا کہ یہ حکم چونکہ قرآن کے حکم پر زائد ہے اس لئے قابل قبول اور قابل عمل نہیں۔

◉ اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے اسی صورت حال کے پیش نظر صدیوں قبل فرما دیا تھا:

ألا انی أوتيت الكتاب ومثله معه ،ألايوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه[14]

''مجھے قرآن اور قرآن کے ساتھ اس کا مثل دیا گیا ہے۔ ہوشیار رہنا، قریب ہے کہ ایک زمانہ آئے گا کہ ایک آسودہ آدمی اپنے تکیہ پر ٹیک لگا کر تکبر سے کہے گا کہ تم صرف قرآن کی پابندی کرو، جو اس میں حلال ہو اسے حلال سمجھو اور جو اس میں حرام ہے صرف اسے حرام سمجھو۔''

◉ نبی کریم ﷺ کی دوسری حدیث ہے:

«تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتى ، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض»[15]

''میں دو چیزیں تمہارے درمیان چھوڑ کر جا رہا ہوں۔ ان دونوں پر عمل کرنے کے بعد تم کبھی گمراہ نہ ہوگے: کتاب اللہ اور میری سنت! یہ دونوں روز قیامت ایک ساتھ میرے پاس حوض پر آئیں گے۔''

◉ قرآن کریم کے ساتھ سنت رسول ﷺ کی تین حالتیں ہیں:

① من جملہ وجوہ سنت قرآن کے موافق ہو۔

② سنت قرآن کی تفسیر وتوضیح ہو۔

③ سنت میں کسی امر کا ایجاب یا اس کی تحریم ہو اور قرآن اس بارے میں خاموش ہو۔

ان تینوں حالات میں سنت قرآن سے متعارض نہیں ہوتی۔ جو حکم سنت میں زیادہ ہے وہ بھی اسی طرح واجب العمل ہے جس طرح کی قرآن کریم کا کوئی حکم واجب العمل ہوتا ہے۔

◉ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ﴾[16]

''جس نے روسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔''

خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور ان دونوں کے عمومات وظواہر کے خلاف بھی نہ ہو۔ اس لئے ضروری ہوا کہ خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کیا جائے۔

اگر سنت کے ذریعہ کتاب اللہ پر زائد حکم کو رد کیا گیا تو کئی احادیث صحیحہ کا ترک لازم آئے گا۔ جیسے حدیث: «النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها فى النكاح»، حدیث:«يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب» اور حدیث کریمہ «ميراث الجدة» وغیرہ، کیونکہ یہ احکام صرف سنت سے ثابت ہیں اور قرآن میں موجود نہیں۔

ایک طرف تو قرآن اور سنت صحیحہ میں تعارض پیدا کرکے سنت کو رد کیا جاتا ہے، تو دوسری طرف بہت سے مسائل میں مختلف فیہ اور ضعیف احادیث بلکہ قیاس ورائے سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اگر سنتِ صحیحہ کے ذریعہ ثابت شدہ حکم سے قرآن کا نسخ ثابت ہوتا ہے، تو قرآن کریم کے مقابلہ میں مختلف فیہ اور ضعیف احادیث سے استدلال کیوں کیا جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو جس طرح قرآن کی تفسیر وتوضیح کی اجازت دی ہے وہیں آپ کو ابتدائی طور پر

کسی امر کو شریعت کا درجہ دینے کا منصب بھی عطا فرمایا ہے۔ لہٰذا آپ کے کسی بھی حکم کی قرآن اجمالی طور پر تصدیق کرتا ہے۔

◉ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [17]

''رسول جو تمہیں دیں اسے لے لو اور جس سے روکیں اس سے رک جاؤ۔''

اس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہوئے سلف صالحین حدیث وسنت کی تصدیق کیا کرتے تھے۔ سلف صالحین میں کسی سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے کسی صحیح حدیث کے بارے میں کہا ہو کہ ''چونکہ اس کا حکم قرآن میں موجود نہیں اس لیے وہ قابل عمل نہیں۔'' ان کے دلوں میں نبی کریم ﷺ کا مقام اور سنت رسول ﷺ کی عظمت اس سے کہیں زیادہ تھی۔ [18]

◉ تعجب کی بات یہ ہے کہ ان میں بعض حضرات اپنے اس اصول پر استدلال ایک ضعیف بلکہ موضوع حدیث سے کرتے ہیں، جس میں نبی کریم ﷺ کی نسبت سے نقل کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا:

''تمہیں میری طرف سے اگر کوئی بات پہنچے تو اسے اللہ کی کتاب پیش کرو، اگر وہ اللہ کی کتاب کے مطابق ہو تو وہ میری ہی بات ہوگی اور اگر اس کے مطابق نہ ہو تو میری بات نہ ہوگی۔'' [19]

اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کے ساتھی عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ یہ ایک جھوٹی اور من گھڑت روایت ہے، جسے بعض الحاد پسند لوگوں نے شریعت کا مذاق اڑانے کے لیے وضع کیا تھا۔ مزید برآں اس کا باطل ہونا خود اس کی عبارت سے واضح ہے۔ [20]

علمائے احناف چونکہ اس بارے میں منفرد ہیں کہ وہ اس کے تمام ظواہر اور عمومات کو قطعی الدلالۃ مانتے ہیں، اس لئے وہ خبر واحد سے قرآن پر کسی طرح کا اضافہ ماننے کے لئے تیار نہیں۔ ان کے علاوہ یہ بات کسی دوسرے فقیہ نے نہیں کی۔

◉ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''یہ بات بذات خود عقل صریح اور دنیا کی ہر زبان کے قواعد کے اعتبار سے متصادم ہے۔'' [21]

اپنے اس اصول پر اعتماد کرتے ہوئے انہوں نے ایسی بہت سی روایات کو چھوڑ دیا ہے جو کہ اپنے اِسناد کے اعتبار سے انتہائی پختہ و قطعی اور اپنے مضامین کے اعتبار سے انتہائی واضح وصریح ہیں اور ان میں سے اکثر وہ ہیں جو کہ کتاب اللہ کے بعد روئے زمین پر صحیح ترین کتابوں (بخاری ومسلم) سے منقول ہیں۔

❁ جب ایک روایت صحت سند سے ثابت ہو جاتی ہے تو اس کے ذریعے قرآن پر اضافہ کیوں ناممکن ہے؟ معنی میں تو دونوں روایات یکساں اہمیت کی حامل ہیں اور ثبوت میں بھی قطعی ہیں (یہ اور بات ہے کہ ثبوت میں ایک کی قطعیت دوسرے کی قطعیت سے بڑھ کر ہے)، تو قرآن پر سنت سے اضافہ یا قرآن مجید کی خبر واحد سے تخصیص و تقیید کے جائز نہ ہونے کی کیا دلیل ہے؟ پھر تخصیص و تقیید کیلئے بھی یہ خصوصی اور منفرد شرط عائد کرنا کہ عام وخاص اور مطلق ومقید کا ایک ہی مقام پر آنا ضروری ہے، ورنہ تقیید وتخصیص بھی نسخ کی ایک قسم ہوگی! کیا آپ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ شریعت کا تقریباً مکمل حصہ منسوخ ہو چکا ہے اور ضروری تھا کہ قرآن وحدیث کی روایت کی بس ایک سند ہوتی تاکہ ان کا اجتماع ایک موقع پر ہو سکے۔ دنیا کے لحاظ سے بھی یہ اصول سراسر غیر مناسب ہے۔

جس دور میں ہماری عدالتیں کافی حد تک انصاف دینے کی کوشش کرتی تھیں اس دور میں کئی ایسی مثالیں موجود ہیں کہ پولیس مجرم کو

اس کی مجرمانہ تقریر یا توہین عدالت سے متعلقہ اس کے بیان کو کیسٹ کی حتمی صورت میں پیش کرتی تھی، تو جج کیسٹ کی مکمل ریکارڈنگ کو سن کر فیصلہ یہ کرتا تھا کہ فلاں جملے کا مفہوم ظاہرا تو بڑا ہی سخت ومجرمانہ ہے، لیکن اس سے اگلی وپچھلی کلام کو سن کر یہ متعین ہوجاتا ہے کہ جرم کی کیفیت اتنی سنگین نہیں جتنی کہ پیش کی جارہی ہے۔ گویا شریعت کا کوئی مسئلہ قرآن کی ایک آیت یا صرف ایک حدیث سامنے رکھ کر نکالنا بالکل غلط ہے۔

قرآن وسنت کے باہمی گہرے تعلق کے وجہ سے ہی راجح قول کے مطابق دونوں کا ایک دوسرے سے نسخ مطلقا جائز ہے۔ اس سلسلے میں نہ ہی خبر واحد کا فرق ہے اور نہ ہی خبر متواتر کا۔ اس کی ایک قوی دلیل یہ بھی ہے کہ جو لوگ قباء میں نماز پڑھ رہے تھے فقط آنے والے ایک فرد کی اطلاع سے انہوں نے کعبہ کی طرف اپنا رخ پھیر لیا اور نبی کریمﷺ نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ اور ایسا کیوں نہ ہو کہ جب ایک سنت صحیح سند سے ثابت ہوجائے، تو اپنے سے ثبوت میں قوی تر روایت کے معنی کو اس لئے منسوخ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے کہ معنی کے اعتبار سے وہ بھی ظنی ہی ہے۔ اس سلسلے میں اگر کوئی چیز مانع ہے تو وہ کیا ہے؟

مخالف قرآن روایات اوران کا تجزیہ

اس سلسلہ میں فقہائے احناف رحمہم اللہ کی طرف سے جن احادیث نبویہ اور فقہ ِامام میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند احادیث کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جارہا ہے:

مثال نمبر۱

جامع ترمذی میں روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا:

«من مسّ ذكره فلا يصل حتى يتوضا»[۲۲]

''جو آدمی اپنی شرمگاہ کو چھوئے اسے چاہئے کہ وہ وضو کرے''۔

اعتراض

- علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:

''یہ روایت قرآن کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن مجید میں مسجد قبا کے نمازیوں کی تعریف کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿ فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا ﴾[۲۳]

''اس میں ایسے مرد ہیں جو پسند کرتے ہیں کہ خوب طہارت کریں۔''

مراد اس آیت سے یہ ہے کہ پانی سے استنجا کریں، ظاہر ہے کہ پانی سے استنجاء شرمگاہ کو ہاتھ لگائے بغیر نہیں ہوسکتا، چونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عمل کو طہارت حاصل کرنے سے تعبیر کیا ہے، جبکہ مذکورہ حدیث میں اس کے برخلاف مس ذکر کو نقض طہارت کا سبب قرار دیا گیا ہے، اس لئے یہ حدیث نا قابل عمل ہے۔''[۲۴]

جواب

قرآنی آیت اور حدیث رسولﷺ میں عدم فہم کے سبب اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) دونوں میں فرق کو نہیں سمجھ سکے اور حدیث کو قرآن کریم کے منافی کہہ کر اسے نا قابل عمل قرار دے دیا، حالانکہ استنجا کی حالت میں مس ذکر پانی کے ساتھ مل کر طہارت کا باعث

بنتا ہے۔اسی پر اہل قباء کا عمل تھا۔ پانی کے بغیر مس ذکر کو کوئی بھی طہارت سے تعبیر نہیں کرتا اور حدیث رسول ﷺ میں لمسِ ذکر کو پانی کے بغیر طہارت کے منافی قرار دے کر اس سے وضوء کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا دونوں میں کوئی مناقضہ نہیں ہے تو حدیث رسول قابل عمل ہے۔ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) کے بقول اگر مس ذکر پانی کے بغیر بھی طہارت کا سبب بنتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ وضوء کرنے کے بعد اس عمل کو قصداً بار بار کیا جائے، تاکہ طہارت زیادہ بہتر طریقہ سے ہو جائے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، بلکہ استنجاء کی حالت میں شرمگاہ کا چھونا بھی ضرورت کے لئے ہے، اسی لئے استنجاء کرتے ہوئے دایاں ہاتھ استعمال کرنے سے روکا گیا ہے اور استنجاء سے فراغت کے بعد بائیں ہاتھ کو بھی مٹی وغیرہ سے مل کر دھونا رسول اللہ ﷺ کے عمل سے ثابت ہے۔ بنا بریں مس ذکر نہیں بلکہ پانی کا استعمال طہارت کا باعث ہے اسی لئے پانی کو قرآن کریم میں طھور کہا گیا ہے۔

مثال نمبر۲

فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ ایسی عورت کا نفقہ خاوند کے ذمہ واجب نہیں جس کو تین طلاقیں دی گئی ہوں۔[۲۵]

اعتراض

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:

''یہ آیت قرآن مجید کی اس آیت کے خلاف ہے: ﴿ اَسۡکِنُوۡهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنۡتُمۡ مِّنۡ وُّجۡدِكُمۡ ﴾ ،جس سے معلوم ہوا کہ نفقہ خاوند کے ذمہ ہے، لہٰذا مذکورہ حدیث کو عمل کے لیے قبول نہیں کیا جا سکتا۔''[۲۶]

جواب

مذکورہ حدیث کے خلاف قرآن ہونے کا دعوی مسئلہ کی حقیقت سے ناواقفیت کی دلیل ہے، کیونکہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث کا تعلق مطلقہ مبتوتہ سے ہے جس پر خاوند کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا اور اس کے لئے واقعی کوئی نفقہ نہیں ہے۔ جبکہ قرآنی آیت کریمہ میں مطلقہ رجعیہ کا ذکر ہے، جس پر خاوند کا حق زوجیت باقی ہوتا ہے۔ اسی لئے ﴿اَسۡکِنُوۡهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنۡتُمۡ﴾ سے اسے اپنے ساتھ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے لئے خاوند کے ذمہ نفقہ سکنی ہے۔ لہٰذا حدیث رسول قرآن کریم کے خلاف نہیں ہے۔

مثال نمبر۳

صحیح مسلم میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض مقدمات میں ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا۔[۲۷]

اعتراض

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:

''روایت کتاب اللہ کے اس حکم کے منافی ہے: ﴿ وَاسۡتَشۡهِدُوۡا شَهِيۡدَيۡنِ مِنۡ رِّجَالِكُمۡ ﴾[۲۸]

''اور تم گواہ بناؤ اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو'' اس لئے ناقابل قبول ہے۔''

◉ اِمام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ھ) کہتے ہیں:

إنها لو وردت من طريق مستقيمة تقبل أخبار الآحاد فی مثلها وعريت من ظهور نكير السلف على

رواتها وأخبارهم إنها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص القرآن إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد[۲۹]

''یہ روایت اگر ایسی صحیح سندوں سے بھی مروی ہوتی جن کے ساتھ اخبارِ آحاد قابل قبول ہوتی ہیں اور اس کے راویوں پر سلف نے اعتراض بھی نہ کیا ہوتا اور نہ یہ کہا ہوتا کہ یہ طریقہ بدعت ہے تب بھی اس کو قرآن کریم کی نص کے مقابلے میں پیش کرنا درست نہیں تھا، کیونکہ اخبار آحاد کی بنیاد پر کتاب اللہ کے حکم کی خلاف ورزی جائز نہیں ہے۔''

جواب

اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) مسئلہ ہذا میں قرآنی آیت کا مفہوم متعین نہیں کر پائے اور حدیث نبوی ﷺ کے خلاف قرآن ہونے کا دعویٰ کر دیا، حالانکہ آیتِ قرآنی کا خطاب فیصلے کرنے والے ججوں سے نہیں ہے بلکہ اربابِ حقوق سے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کریمہ کی روشنی میں مالی معاملات میں قرض دینے والوں کو اپنے حق کی حفاظت کے لئے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لینے کا حکم ہے، اگرچہ بوقت نزاع عدالت میں گواہی دینے کے لئے یہ طریق کار اختیار کیا جاتا ہے لیکن قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے کہیں بھی فیصلہ کرنے والے ججوں کو اس بات کا پابند نہیں بنایا کہ وہ ہمیشہ دو گواہوں کی گواہی پر ہی فیصلہ کر سکتے ہیں۔

دیگر علمائے احناف کی طرح اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) کی مشکل بھی دراصل وہ اصول ہے جسے وہ ان لفظوں سے ذکر کرتے ہیں:

والزيادة على النص كالنسخ عندنا[۳۰]

''حدیث سے قرآن پر زائد حکم داخل کرنا اسے منسوخ کر دینے کے مترادف ہے۔''

حالانکہ نسخ کی حقیقت تو یہ ہے کہ نص قرآنی ایک چیز کو ثابت کرے اور حدیث نبوی اس کی نفی کر دے یا اس کے برعکس قرآنی نص سے ایک چیز کی نفی ہو رہی ہو اور حدیث آ کر اسی چیز کا اثبات کر دے، تو اسے نسخ سے تعبیر کرنا چاہئے لیکن قرآن کریم ایک حکم سے خاموش ہو اور حدیث اسے بیان کرے تو اسے 'نسخ' کہنا کسی طور پر قابل فہم نہیں۔

◉ اِمام ابن القیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) نے الطرق الحكمية ص ٦٦، ٦٧ پر اس موضوع پر بڑی طویل اور نفیس بحث کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ومن ذلك أنه يجوز للحاكم الحكم بشهادة الرجل الواحد اذا عرف صدقه فی غير الحدود ولم يوجب الله على الحكام ان لايحكموا إلا بشاهدين أصلا و إنما أمر صاحب الحق ان يحفظ حقه بشاهدين أو بشهاهد وامرأتين وهذا الايدل على ان الحاكم لا يحكم بأقل من ذلك بل توحكم النبیﷺ بالشاهد واليمين وبالشاهد فقط

''حدود کے سوا دیگر مقدمات میں ایک معروف سچے گواہ کی گواہی پر جج فیصلہ کر سکتا ہے، اللہ تعالیٰ نے حکام پر یہ چیز فرض نہیں کی کہ وہ ہر صورت میں دو گواہوں کی گواہی پر ہی فیصلہ کریں، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے مدعی کے ذمے یہ چیز عائد کی ہے کہ وہ اپنے حق کے ثبوت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو پیش کرے تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جج دو گواہوں سے کم کی گواہی پر فیصلہ نہیں کر سکتا، رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ اور اس کے ساتھ مدعی کے حلف یا فقط ایک گواہ کی شہادت پر بھی فیصلہ کیا ہے''

◉ وہ مزید فرماتے ہیں:

’’بعض دفعہ جج قرعہ اندازی یا قیافہ کی بنیاد پر فیصلہ کرتا ہے۔اسی طرح قتل کے مقدمات میں قسامہ کے ذریعے فیصلہ کرتا ہے،کبھی وہ اثاثہ بیت یا اثاثہ دکان کے بارے میں قرینہ حال کی بنا پر فیصلہ کرتا ہے۔گواہ اور مدعی کی قسم کی بنیاد پر فیصلے کو خلاف قرآن مان لیا جائے تو کیا قرعہ اندازی، قیافہ،قسامت وغیرہ کی بنیاد پر ہونے والے فیصلوں کو بھی خلاف قرآن کہہ کر رد کردیا جائے گا؟ کیونکہ ان کا ذکر بھی قرآن کریم میں نہیں بلکہ سنت رسول میں ہے۔‘‘[۳۱]

◉ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) مزید فرماتے ہیں:

والقضاء باليمين مع الشاهد ليس يخالف حكم الله بل هو موافق لحكم الله إذ فرض الله تعالىٰ طاعة رسوله ، فعن الله سبحانه قبلت كما قبلت عن رسوله[۳۲]

’’ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ کرنے کا مسئلہ قطعاً قرآن کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایک لحاظ سے قرآن کے عین مطابق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کی اطاعت فرض کردی ہے آپ جب رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی اطاعت کرتے ہیں تو درحقیقت آپ اللہ تعالیٰ کا حکم بجالاتے ہیں۔‘‘

اپنے ہی اصولوں کی مخالفت

◉ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

’’حقیقت یہ ہے کہ اپنے اور اصولوں کی طرح اس اصول کو توڑنے میں بھی یہ لوگ سب سے آگے ہیں کیونکہ انہوں نے نبیذ سے وضو ہونے، وتر کے واجب ہونے، مہر کے دس درہم سے کم نہ ہونے، نماز میں قہقہہ سے نماز اور وضو دونوں کے باطل ہوجانے، نماز جمعہ کے لئے مصر جامع کی شرط ہونے، جس کا اِمام ہوتو اس کے مقتدی کے لئے کفایتِ قراۃ الفاتحہ اور نکاح میں دو گواہوں سے ضروری ہونے سے متعلق اکثر روایات کو قبول کیا ہے۔لطف کی بات یہ ہے کہ جس حدیث میں نکاح میں دو گواہوں کے ہونے کا ذکر ہے اس میں دو گواہوں ہی کا ذکر نہیں بلکہ ولی اور دو عادل گواہوں کا بھی ذکر ہے۔اس حدیث کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ اس کی رو سے نکاح میں صرف دو گواہ شرط نہیں اور ان کے عادل ہونے کی بھی کوئی شرط نہیں خواہ وہ فاسق ہی ہوں اور ولی کا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔کیونکہ اس سے تو انہوں نے اسی اصول پر پیچھا چھڑالیا تھا کہ «لا نكاح الا بولى» کی روایت قرآن پر اضافہ ہے۔‘‘

◉ علامہ محمد عاصم الحداد رحمہ اللہ اپنی کتاب ’اصول فقہ پر ایک نظر‘ میں لکھتے ہیں:

’’علاوہ ازیں انہوں نے کچھ اور احادیث کو بھی قبول کیا ہے، جن کے قبول کرنے میں دوسرے بھی ان کے ساتھ شریک ہیں۔(اور وہ اس لیے کہ یہ محدثین کرام رحمہم اللہ کی شرائط کے مطابق قابل قبول ہیں) جیسے پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو بیک وقت نکاح میں رکھنے کی حرمت، موزوں پر مسح کے جواز، دانتوں والے درندوں اور پنجوں والے پرندوں کی حرمت، قاتل کے وارث نہ بن سکنے، رضاعت سے ان تمام رشتوں کا محرم بن جانے، جو خون کی وجہ سے محرم ہیں اور حیضہ عورت کی نماز نہ پڑھنے اور روزہ نہ رکھنے سے متعلق احادیث، حالانکہ یہ تمام احادیث بھی ان کے اصول کی رو سے قرآن کریم پر اضافہ ہیں۔‘‘[۳۳]

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اپنی کتاب اعلام الموقعين ۲۶۲/۲ میں اس مضمون سے متعلق فقہائے احناف رحمہم اللہ کے ۵۲ دلائل اور شبہات نقل کرکے ان کا کافی وشافی جواب دیا ہے۔

④ سنت مشہورہ کے خلاف روایت

فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ کا دوسرا بنیادی درایتی اصول یہ ہے کہ اخبار آحاد اپنے ظاہر ہی سے سنت مشہورہ کے خلاف معلوم ہورہی ہوں تو ان اخبار آحاد پر عمل نہیں کیا جائے گا اور مشہور احادیث کو قبول کیا جائے گا۔سنت مشہورہ سے ان کی مراد اصول حدیث کی اصطلاح ’خبر

مشہور نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ 'سنت مشہورۃ' ہے جو ان کے آئمہ کرام رحمہم اللہ کے قبول و اختیار کی وجہ سے 'مشہور' بن گئی ہو، اور اس سے تابعین کے دور تک کے لوگ مراد ہیں۔[۳۴]

سنت مشہورہ کی تعریف علمائے احناف کے ہاں یہ بھی ہے کہ وہ مطلق طور پر زبان زد عوام ہو جائے، خواہ اس کی سند سرے سے موجود ہی نہ ہو۔[۳۵]

اصول کا تنقیدی جائزہ

تعجب کی بات تو یہ ہے کہ متاخرین علمائے احناف کے ہاں مندرجہ بالا اصول دراصل حدیث نبوی کے قبول کرنے کی شرط کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اگر ہم محدثین کرام رحمہم اللہ کے مصطلح الحدیث میں قبول حدیث کے لیے اصول حدیث کا جائزہ لیں یا ان کی اصطلاحات کو پڑھیں تو وہاں 'خبر مشہورۃ' سے مراد وہ نہیں، جس کو علمائے احناف 'سنت مشہور' کے لفظ سے تعبیر کر رہے ہیں، حالانکہ دیانت دارانہ بات تو یہ ہے کہ اصول حدیث پر بات کرنے کے لیے اسی فن میں مروجہ اصطلاحات کو ان کے صحیح محل میں استعمال کیا جانا چاہیے، اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ خود علمائے احناف کے ہاں 'سنت مشہورۃ' کی کوئی ایک متعین تعریف مقرر نہیں کی گئی ہے کہ جس کو خبر آحاد کے قبول ورد کی کسوٹی بنایا جاسکے۔

واضح رہے کہ متاخرین علمائے احناف کی سنت مشہورہ کا تعلق حس وخبر سے نہیں، جبکہ روایت وحدیث اور اس کے نقد و درایت کا کلی معیار حواس خمسہ سے حاصل ہونے والی خبر پر ہے، چنانچہ سنت مشہور اور تواتر عملی جیسی ابحاث فقہ اور حدیث کے آپس میں اختلاط کے باعث پیدا ہوئی ہیں۔ عرف و تعامل اصول فقہ اور علم فقہ کا موضوع ہیں، چنانچہ تواتر عملی کے بارے میں یہ کہنا کہ اس سے مراد وہ سنت ہے جسے یوں روایت کیا گیا ہو کہ بغیر کسی اختلاف کے چودہ صدیوں سے لوگوں کے عمل میں رائج چلی آ رہی ہو، درست نہیں ہے۔ اسی طرح محدثین کرام رحمہم اللہ کے برخلاف متاخرین علمائے احناف نے خبر مشہور کا جو مختلف تصور پیش کیا ہے، وہ بھی درست نہیں کیونکہ احناف کے ہاں 'مشہور' کی تعریف کے ضمن میں اوپر گذر چکا ہے کہ ان کے ہاں 'مشہور' کا اطلاق ان روایات پر ہوتا ہے، جو مطلق طور پر لوگوں کی زبانوں پر مشہور ہو گئی ہوں، چاہے ان کی سرے سے کوئی سند نہ ہو۔ وہ اسے تواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم سمجھتے ہیں، جس سے ان میں سے بعض کے نزدیک علم یقین حاصل ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک علم طمانیت۔[۳۶]

خبر مشہور کے بارے میں یہ سب تصورات ناقابل قبول ہیں، کیونکہ شہرت کا تعلق حس سے نہیں، چنانچہ یہ 'سنت مشہور' صرف علمائے احناف کے نزدیک ہی حجت ہے، محدثین کرام رحمہم اللہ اسے تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ محدثین کے نزدیک 'مشہور' کوئی اصطلاح نہیں بلکہ یہ صرف فقہ حنفی کی ضرورت ہے، حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے ہاں 'شہرت' مل جانے کا کوئی احتیاج نہیں۔

واضح رہے کہ علمائے احناف قرآن کریم کی طرح 'درایت' یا 'شدت احتیاط' کے نام پر اخبار آحاد سے 'سنت مشہورۃ' پر بھی ہر قسم کے اضافے کو غیر مقبول قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے ہاں قرآن کریم کی مثل 'سنت مشہورۃ' کی دلالت بھی قطعی ہوتی ہے۔ علمائے احناف کا یہ رویہ سراسر غیر معقولیت اور عدم انصاف پر مبنی ہے کہ اگر قرآن یا 'سنت مشہورۃ' پر کوئی شے بطور تخصیص یا تقیید اضافہ کرسکتی ہے تو وہ صرف ان کی خاص اصطلاح 'سنت مشہورۃ' ہے۔

◉ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ اس رویہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’ہمیں کہنے دیجیے کہ یہ کام (یعنی تخصیص وتقیید) اگرنہیں ہوسکتا تو ان احادیث سے نہیں ہوسکتا، جو ان کے آئمہ سے منقول نہیں، چاہے وہ (احادیث) محدثین کرام رحمہم اللہ کی معقول اور فطری شرائط کے لحاظ سے صحت کے کتنے ہی بلند مقام پر پہنچی ہوں‘‘۔

ہمارا تبصرہ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس روایت کو محض لوگوں کے ہاں شہرت مل جانے کی وجہ سے قطعی الدلالۃ کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے، اس کا کوئی معیار بھی ہونا چاہیے۔ اگر اس کا جواب یہ دیا جائے کہ چونکہ ایسی روایات علمائے احناف کے ہاں ’مشہور‘ ہیں اور یہی ان کی قبولیت اور قطعیت کا معیار ہے، لہٰذا جو حدیث علمائے احناف کے ہاں شہرت کی حامل ہوگی وہ مقبول قرار پائے گی اور جو حدیث ’شہرت‘ کی اس ترازو پر پورا نہ اترے گی، اس کو خبر آحاد قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا، تو عین ممکن ہے کہ کل کلاں کوئی دوسرا شخص اپنے پسندیدہ مسلک کے ترویج واشاعت کے لیے یہی معیار قائم کرلے کہ جو حدیث ہمارے اِمام کے ہاں مقبول یا مشہور ہے، اس کو ہم مقبول خیال کریں گے اور جن احادیث کی طرف ہمارے ائمہ نے کوئی توجہ مبذول نہیں کی تو ایسی تمام روایات کو ہم بھی درخور اعتنا نہیں سمجھیں گے، تو اس طرح سے مجموعہ احادیث ایک ایسا بازیچہ اطفال بن جائے گا جس میں ہر شخص اپنے من پسند مسلک اور مذہب کے استحکام اور دفاع کے لیے احادیث نبویہ کو کھیل تماشا بنا لے گا۔ معاف کیجیے کہ اس طرح ہر شخص اپنے اپنے مختار مذہب کا دفاع تو کرسکتا ہے، لیکن اگر کوئی مذہب اس لائق نہیں کہ اس کا دفاع کیا جائے یا اس کی بالا دستی تسلیم کروانے کے لیے کوئی تگ ودو کی جائے تو وہ صرف ’مذہب حدیث‘ ہوگا، کیونکہ اس صورتحال میں مقرر کردہ قواعد یا اصول ’حدیث نبویہ‘ کی خدمت کے لیے نہیں، بلکہ مذاہب آئمہ کی صحت ثابت کرنے اور ’مذہب حدیث‘ پر ان کو فوقیت دینے کے لیے ہوں گے۔

سنت مشہور کے مخالف روایات اوران کا تجزیہ

اس سلسلہ میں فقہائے احناف رحمہم اللہ کی طرف سے جن احادیث اور فقہِ امام کے مابین موافقت کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جا رہا ہے:

مثال نمبر ۱

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تر کھجور کے عوض میں خشک کھجور کی بیع کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تر کھجور خشک ہونے کے بعد کم ہوجاتی ہے، سائل نے کہا ہاں، آپ نے فرمایا تو پھر یہ بیع جائز نہیں۔[۳۷]

اعتراض

- اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) کہتے ہیں:

’’اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے اس روایت پر عمل نہیں کیا کیونکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے جس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے:

«التمر بالتمر مثلا مثل»‘‘[۳۸]

’’کھجور کے بدلے میں کھجور لی جائے تو تعداد ایک جیسی ہونی چاہئے۔‘‘

جواب

مثال ہذا میں اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) معاملہ کے عدمِ فہم کی وجہ سے دو اَحادیث کو آپس میں متعارض سمجھ کر یہ رائے پیش کر

رہے ہیں کہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے اس پر عمل نہیں کیا، حالانکہ دونوں احادیث کے الفاظ ہی اس بات پر شاہد ہیں کہ دونوں کا مفہوم جداگانہ ہے، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث میں «التمر بالرطب» کے الفاظ ہیں جس سے مراد یہ ہے کہ خشک کھجوروں کے عوض تر کھجوروں کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ تر کھجور خشک ہونے کے بعد کم ہو جاتی ہے اور مقدار میں اس خشک کھجور کے مساوی نہیں رہتی جو اس کے معاوضے میں دی گئی ہے، جبکہ دوسری حدیث نبوی میں دونوں طرف «التمر» کا لفظ ہے اور اس سے مراد خشک کھجور ہے۔ لہٰذا « التمر بالتمر مثلا بمثل» سے مراد یہ ہے کہ خشک کھجور کا خشک کھجوروں کے ساتھ تبادلہ ہو تو دونوں طرف وزن مساوی ہونا چاہئے، کمی وبیشی جائز نہیں ہے۔ دونوں احادیث کا حاصل یہ ہے کہ خشک کھجور کا خشک کے ساتھ تبادلہ برابری کے ساتھ جائز ہے۔ جبکہ خشک اور تر کھجور کا تبادلہ برابری کے ساتھ جائز نہیں ہے، کیونکہ خشک ہونے کے بعد تر کھجور میں کمی واقع ہو جائے گی۔ بنابریں دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں ہی قابل عمل ہیں۔

مثال نمبر۲

صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«القضاء بشاهد ويمين»[۳۹]

یہ حدیث دیگر کتب احادیث میں علی، ابن عباس، زید بن ثابت، جابر، ابو ہریرہ، عمارہ بن حزم، سعد بن عبادہ، عبداللہ بن عمرو، اور مغیرہ بن شعبہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی مروی ہے، لیکن حدیث ابن عباس أصحّ ہے۔[۴۰]

اعتراض

سنت مشہورہ پر خبر کو پیش کرنے کی مثال میں حدیث: «القضاء بشاهد ويمين» کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ نظام الدین الشاشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''یہ خبر حدیث مشہور: «البينة على المدّعى واليمين على من أنكر» کے خلاف ہے۔

جواب

- ان دونوں حدیثوں میں تطبیق دیتے ہوئے اِمام خطابی رحمہ اللہ (۳۸۸ھ) نے فرمایا ہے:

''حدیث: «القضاء بشاهد ويمين» حدیث: «البينة على المدّعى واليمين على من أنكر» کے خلاف نہیں، کیونکہ «البينة على المدّعى» صرف قسم کی حالت میں ہے اور «القضاء بشاهد ويمين» کا تعلق شہادت اور قسم دونوں کے یکجا جمع ہونے کی صورت میں ہے اور دونوں الگ الگ ہیں، اور جب دونوں الگ الگ ہیں تو ان کا حکم بھی مختلف ہوا۔[۴۱]

- اِمام خطابی رحمہ اللہ (۳۸۸ھ) اور اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) دنوں نے لکھا ہے:

''حدیث: «القضاء بشاهد ويمين» کا تعلق اموال وحقوق وغیرہ سے ہے۔ یہی مذہب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، عمر بن عبدالعزیز (م ۱۰۱ھ)، اِمام مالک (م ۱۷۹ھ)، اِمام شافعی (م ۲۰۴ھ)، اِمام احمد رحمہم اللہ (م ۲۴۱ھ) فقہائے مدینہ رحمہم اللہ اور بقیہ علمائے امصار سے منقول ہے۔[۴۲]

- اِمام ابن القیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اس حدیث کے دفاع میں لکھا ہے کہ:

''صحیح حدیثوں کو رد کرنے کے لیے اس طرح کی علتوں کا سہارا لینا شدت پسندی ہے۔ اگر سنتوں کو ان علتوں کے سبب چھوڑ دیا جائے تو

صحیح احادیث وسنن کا تقدس پامال ہو کر رہ جائے گا۔‘‘[43]

خلاصہ یہ ہے کہ دنوں حدیثیں صحیح ہیں۔ دونوں کے سبب ورود الگ الگ ہیں اور اپنی اپنی جگہوں پر دونوں معمول بہا ہیں۔ دونوں کے قائل ایک ہیں اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ لہٰذا من مانے اصولوں کے ذریعے صحیح احادیث میں تعارض پیدا کر کے انہیں رد کرنا اتباع سنت کے خلاف ہے۔

◉ باہم متعارض احادیث کے تعارض کو دفع کرنے کے لئے علوم حدیث میں نہایت آسان قاعدہ بتایا گیا ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

① اگر توفیق وتطبیق ہونا ممکن ہو، تو دونوں میں تطبیق دی جائے۔

② اگر متقدم ومتاخر ہونے کی تاریخ معلوم ہو جائے، تو متقدم منسوخ اور متاخر ناسخ ہوگی۔

③ اگر تاریخ بھی معلوم نہ ہو، تو علوم حدیث میں مذکور وجوہ ترجیح کی بنیاد پر ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح دیتے ہوئے ایک پر عمل کیا جائے گا اور دوسری کو مرجوع قرار دے کر اس پر توقف کیا جائے گا۔

④ اگر ترجیح دینا بھی مشکل ہو، تو اب اس حدیث کے بارے میں اور کوئی صورت ممکن نہیں، چنانچہ دونوں احادیث پر تا وقت حل توقف کیا جائے گا۔[44]

یعنی دونوں حدیثوں کو اگر جمع کرنا ممکن ہو تو کسی ایک حدیث کو بھی رد نہیں کیا جائے گا۔ لیکن افسوس کہ 'اہل درایت' نے بجائے اس کے کہ دونوں حدیثوں کو جمع کرتے، دونوں کو آپس میں ٹکرانے کا اصول بنا لیا۔

مثال نمبر ۳

روایات صحیحہ میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ کو بھی اسی طرح حرم قرار دیا ہے جس طرح کے مکہ مکرمہ کو اور اس میں شکار کرنے کو بھی ممنوع ٹھہرایا ہے۔[45]

یہ حدیث ان روایات میں سے ہے، جن کی روایت پچیس سے زائد صحابہ رضی اللہ عنہم نے کی ہے۔

اعتراض

علمائے احناف نے حرم مدینہ کی اس روایت کو ایک حدیث کی بنیاد پر نا قابل عمل قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے بھائی ابو عمیر رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا:

«يا أبا عمير ما فعل النغير»[46]

’’اے ابو عمیر! تمہارے مولے کو کیا ہوا ہے۔‘‘

اس مشہور روایت سے ان کا وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر مدینہ منورہ واقعی حرم ہوتا، تو ابو عمیر رضی اللہ عنہ کے شکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں بنتی، لہٰذا اب مدینہ منورہ، مکہ مکرمہ کی طرح معروف معنوں میں نہ تو حرم ہے اور نہ ہی اس میں شکار کی ممانعت!

جواب

تعجب کی بات یہ ہے کہ علمائے احناف مدینہ منورہ کو حدیث رسول ﷺ کی بنیاد پر لغوی اعتبار سے حرم تو تسلیم کرتے ہیں، لیکن حدود حرم میں شکار کی ممانعت کے قائل نہیں ہیں، حالانکہ اگر شکار جائز ہے تو مدینہ منورہ کے حرم ہونے کا معنی کیا ہے، کیونکہ حرم کہتے ہی اس

جگہ کو ہیں کہ جہاں عام جگہوں کی نسبت بعض مباحات کی اجازت نہ ہو۔ جہاں تک ابوعمیر رضی اللہ عنہ کی روایت کومشہور قرار دے کران کے واقعہ سے دلیل اخذ کرنے کا تعلق ہےتو یہ انتہائی نامعقول سی بات ہے، کیونکہ احکام شریعت کا مکلّف وہ مسلمان ہوتا ہے جو عاقل اور بالغ ہو، جبکہ ابوعمیر رضی اللہ عنہ بالکل بچے تھے، جن پر حدودحرم میں عائد کی جانے والی پابندیوں کا قطعا اطلاق نہیں ہوتا ہے اور جب وہ مکلّف ہی نہیں تو ان کے اس شغل سے دلیل کیسے اخذ کی جاسکتی ہے۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے حرم قرار دیے جانے سے قبل ہی یہ پرندہ پال رکھا ہواور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں مدینہ منورہ کوحرم قرار دیا ہو، کیونکہ حدیث میں پرندہ کے مرنے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ابوعمیر رضی اللہ عنہ کو دلاسا دینے کا ذکر ہے، نا کہ ان کے شکار کو جواز فراہم کرنے کا۔ تیسری اہم بات یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ ابوعمیر رضی اللہ عنہ نے اس پرندے کوحدودحرم کے باہر سے پکڑا ہواور بعد میں اپنے گھر لا کر اس کی پرورش شروع کردی ہو۔مزید برآں یہ بھی کیسی عجب بات ہے کہ حدودحرم میں شکار کی ممانعت سے متعلقہ روایات کو پچیس صحابہ روایت کریں تو وہ تب بھی 'سنت مشہور' کا درجہ حاصل نہ کرے؟ جبکہ ابوعمیر رضی اللہ عنہ کی ایک 'غیرمشہور' روایت کو صرف اس لیے 'مشہور' کہہ دیا جائے کہ اس سے متاخر فقہائے احناف رحمہم اللہ نے مذہب حنفی کو ثابت کیا ہے۔

اپنے ہی اصولوں کی مخالفت

روایت کی تحقیق کے سلسلے میں 'درایت' یا 'شدتِ احتیاط' کے نام سے جومختلف اصول علمائے احناف نے پیش کئے ہیں اور پھران کی روشنی میں اخبار آحادکو پرکھا ہے، ان کی حقیقت علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) کے ذیل کے قول سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔

◉ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) فرماتے ہیں:

''ہمیں بتایئے تو سہی کہ قبول کی جانے ولی یا نا قابل قبول کی جانے والی روایات کے مابین میزان کیا ہے؟ یا تو آپ ان سب احادیث کوقبول کر لیجئے،خواہ وہ قرآن کریم پر اضافہ ہی ہوں یا ان سب کو چھوڑ دیجیے اگر وہ قرآن پر اضافہ ہیں اور عقل وقیاس کے خلاف ہیں۔ رہی آپ کی یہ من مانی کہ جسے چاہیں قبول کرلیں اور جسے چاہیں چھوڑ دیں، تو یہ ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہیں دیتے۔''[۷۶]

اس کے بعد اِمام ابن القیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) نے اعلام الموقعین میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے اوران لوگوں کے دلائل کا آپس میں تعارض وتضاد پیش کرکے شبہات کا کافی وشافی جواب دیا ہے۔

④ عموم بلوی میں وارد خبر واحد

فقہائے احناف رحمہم اللہ کا ایک اہم درایتی اصول قبول حدیث کے سلسلہ میں یہ بھی ہے کہ خبر واحد کو اس وقت قبول نہیں کیا جائے گا جبکہ اس کا تعلق بلوائے عامہ سے ہو۔ بلوائے عامہ سے ان کی مراد ایسا مشہور واقعہ ہے کہ جو لوگوں کی کثیر تعداد کے سامنے پیش آیا ہو، لیکن لوگوں کی کثیر تعداد اس کو روایت نہ کرے، بلکہ دو ایک افراد کے ذریعے سے وہ واقعہ منقول ہو حالانکہ اتنی بڑی تعداد کے سامنے پیش آنے والا واقعہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسے لوگوں کا جم غفیر روایت کرے۔

◉ اِمام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ ھ) اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما أبو حنيفة فإنه...... ردَّ أخبار الآحاد التي تعم بها البلوى إذا لم تنتشر ولا انتشر العمل بها وذالك أن

عدم الانتشار إذا كان خبرا شأنه الانتشار قرينة توهن الخبر وتخرجه عن علبة الظن بصدقه إلى الشك فيه أو إلى غلبة الظن بكذبه أو نسخه[48]

''اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) کے ہاں اصول یہ ہے کہ عام الوقوع امور سے متعلق اخبارِ آحاد اگر کثرت طرق سے مروی نہ ہوں اور نہ ہی عمل جاری ہو تو ان کو رد کر دینا چاہیے، کیونکہ اگر بات تو ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے والے بہت سے ہونے چاہییں، لیکن خبر مشہور اور معروف نہ ہو تو یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو خبر میں ضعف پیدا کرتا اور اس کے بارے میں سچائی کا گمان پیدا کرنے کے بجائے اسے مشکوک کرتا اوراس کے جھوٹا یا منسوخ ہونے کا گمان پیدا کرتا ہے۔''

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) نے اسی استدلال کو مزید وضاحت سے یوں بیان کیا ہے:

الغريب في ما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف لأن صاحب الشرع كان مأمورا بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذالك للكافة وتعليمهم وإنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو نسخ . ألا ترى إن المتأخرين لما نقلوه اشتهر فيهم فلو كا ن ثابتا في المتقدمين لاشتهر أيضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته[49]

''ایسی صورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جو عام الوقوع اور جس کو جاننے کی ہر خاص وعام کو ضرورت ہے، اگر خبر واحد وارد ہو تو وہ ناقابل اعتبار ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی یہ ذمہ داری تھی کہ جن باتوں کے جاننے کی لوگوں کو احتیاج ہے، وہ ان کے سامنے بیان کریں اور آپ نے لوگوں کو یہ بھی حکم دیا کہ وہ آپ کے ارشادات کو بعد میں آنے والوں تک پہنچائیں۔ چنانچہ اگر کوئی صورت عام الوقوع ہے تو ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی تعلیم بھی سب لوگوں کو دی ہوگی اور لوگوں نے بھی اس کو شہرت واستفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہوگا۔ اب اگر ایسے کسی مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت بطریق شہرت مروی نہیں تو ہم سمجھ لیں گے کہ یا وہ راوی کی بھول ہے یا منسوخ ہو چکی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اسی روایت کو جب بعد کے لوگ نقل کرتے ہیں تو وہ ان میں مشہور ہو جاتی ہے۔ سو اگر پہلے لوگوں میں بھی وہ ثابت ہوتی تو ان میں بھی اسی طرح مشہور ہوتی اور ایسا نہ ہوتا کہ اس کو اکا دُکا راوی نقل کرتے، حالانکہ سب لوگ اس کو جاننے کے محتاج ہیں۔''

اصول کا تنقیدی جائزہ

خبر اگر کسی ایسے مشہور واقعہ کے بارے میں ہو جو سب کے سامنے ہوا ہو اور پھر لوگوں کی ایک بڑی تعداد نے اسے نقل نہ کیا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روایت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ خبر کا ذریعہ صرف فرد ہے زیادہ افراد کا ہونا شرط نہیں۔ بلوائے عامہ سے متعلقہ روایات کے لئے یہ کافی ہے کہ اسے ایک یا دو راوی اگر آگے روایت کر دیں تو اسے روایت تسلیم کیا جائے اور اس کے لئے عموم بلویٰ سے روایت کو بھی شرط قرار دینا سراسر باطل ہے، کیونکہ افراد کی تعیین کا بھی کوئی ضابطہ مقرر نہیں ہے۔ یہ چیز عقل سلیم کے بھی خلاف ہے کہ ایک جگہ موجود پچاس افراد سے اگر واقعہ پوچھا جائے یا نقل کرنے کو کہا جائے تو کیا ضروری ہے کہ سب ہی اسے نقل کریں؟ اسی طرح اگر واقعہ کے بارے میں خبر دیتے وقت سامع ایک ہی ہو تو کیا اس ایک کی بات کو تسلیم نہیں کیا جاتا؟ پھر یہ بھی فرمائیے کہ کیا عموم بلویٰ سے روایت کا شرط ہونا صرف صحابہ رضی اللہ عنہم کے لئے ہی ہے یا بلوائے عامہ سے متعلق حدیث کی سند کے تمام طبقات میں بھی؟ اگر یہ شرط تمام طبقات کے لیے ہے، تو پھر ایسی تمام اخبارِ آحاد کے بارے میں ایک اساسی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انہیں تواتراً کیوں نہیں نقل کیا گیا؟

◉ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان حفظہ اللہ اپنی کتاب الوجیز في أصول الفقه میں 'سنت' کی بحث میں علمائے احناف کے درایتی نقد

کے اصولوں پر بشمول اصولِ عموم بلوی کے تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جب ایک حدیث کی روایت صحیح ہو یعنی اس کو عادل، معتبر اور ان لوگوں نے روایت کیا ہو، جن کا حافظہ قوی ہو تو اس کا اتباع کرنا، اس کو قبول کرنا اور اس سے احکام مستنبط کرنا ہم پر لازم ہے......خواہ وہ کسی ایسے واقعہ کے بارے میں ہو جو کثرت سے پیش آتا ہے یا کبھی کبھی ...... یہ بات کہ حدیث میں جس واقعہ کا ذکر ہے وہ تو کثرت سے پیش آنے والا ہے، حالانکہ اس کو چند افراد نے ذکر کیا ہے، اس کا اخبار آحاد کے قبول اور رد کرنے میں کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ جو واقعہ کثرت سے پیش آتا ہے، اس کے بارے میں حکم معلوم کرنے کی ایسی ہی ضرورت ہے، جیسی اس واقعہ کے بارے میں ضرورت ہے جو کبھی کبھی پیش آتا ہے اور ان دونوں کو نقل کرنے والے آحاد (چند افراد) ہی ہوتے ہیں، نہ کثیر تعداد۔ کثرت وقلت اس بارے میں کوئی ضابطہ نہیں ہے، نیز یہ دلیل بھی اطمینان بخش نہیں ہے کہ جو سنت اصول کے مخالف ہو وہ قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ اصول تو خود سنت سے ہی بنائے جاتے ہیں۔ اگر کسی سنت میں ایسا حکم موجود ہو، جو ثابت شدہ اصول کے خلاف ہو تو یہ خود اپنی ذات میں ایک اصول ہے، جس پر اس کے دائرہ میں عمل کیا جائے گا۔''[50] وفیه کفایة لمن له درایة

عموم بلوی سے متعلقہ روایات اور ان کا تجزیہ

اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) کے بقول جن روایات کو 'عموم بلوی' کے اصول کی بناء پر حنفی علماء نے قبول نہیں کیا، ان میں سے چند کی تفصیل درج ذیل ہے، جن کو علامہ نے اپنی معروف تصنیف أصول السَّرَخْسِی کی جلد ۱، صفحہ ۳۴۵ تا ۳۷۰ پر نقل کیا ہے۔

مثال نمبر ۱

وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔

اعتراض

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) نے أصول السرخْسی کی جلد ۱، صفحہ ۳۴۵ پر ان روایات کو یہ کہتے ہوئے نا قابل عمل قرار دیا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، جبکہ یہ حدیث خبر واحد کے طریق سے منقول ہے چنانچہ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

مثال پر تبصرہ

اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) وغیرہ علماء کے نزدیک نماز میں رکوع کے وقت رفع یدین کرنے کی حدیث عموم بلوی کے خلاف ہے، اس لئے ان کے ہاں نا قابل عمل ہے۔ حالانکہ حقیقت حال یہ ہے کہ رفع یدین کی حدیث کو نقل کرنے والے رواۃ اس قدر زیادہ ہیں کہ جن کی بناء پر یہ حدیث حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہے۔ ذیل میں ہم ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ اور دیگر علماء کے چند نام ذکر کرتے ہیں، جو حدیث رفع یدین کے راوی اور اس کے قائل و فاعل رہے ہیں:

◉ اِمام بیہقی رحمہ اللہ (م ۴۵۸ ھ) نے حسن بصری رحمہ اللہ (م ۱۱۰ ھ) سے نقل کیا ہے:

کان أصحاب رسول اللہ ﷺ یرفعون أیدیهم إذا رکعوا وإذا رفعوا رؤسهم من الرکوع[51]

''نبی اکرم ﷺ کے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رکوع جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔ اور انہوں نے کسی صحابی کو اس سے مستثنیٰ نہیں کیا۔''

تاہم ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے چند ایک نام حسب ذیل ہیں:

① ابو قتادہ انصاری رضی اللہ عنہ (م ۵۴ ھ) ② ابو اسید ساعدی رضی اللہ عنہ (م ۶۵ ھ)

③ محمد بن مسلمہ بدری رضی اللہ عنہ (م ۴۷ ھ) ④ سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ (م ۸۸ ھ)
⑤ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (م ۷۴ ھ) ⑥ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (م ۷۳ ھ)
⑦ انس بن مالک رضی اللہ عنہ (م ۹۲ ھ) ⑧ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ (م ۵۷ ھ)
⑨ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ (م ۷۷ ھ) ⑩ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ (م ۷۳ ھ)
⑪ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ (م ۴۴ ھ) ⑫ مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ (م ۷۴ ھ)
⑬ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ (م ۴۹ ھ) ⑭ ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ (م ۶۰ ھ)
⑮ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ (م ۱۴ ھ) ⑯ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ (م ۲۴ ھ)
⑰ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ (م ۴۰ ھ) ⑱ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ (م ۷۴ ھ)
⑲ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ (م ۵۸ ھ) ⑳ عبداللہ بن جابر رضی اللہ عنہ (م ۳ ھ)[۵۲]

درج ذیل تابعین وتبع تابعین، محدثین عظام رحمہم اللہ وغیرہ بھی رفع یدین کے قائل وفاعل تھے:

① سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ ھ) ② عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ (م ۱۱۴ ھ)
③ مجاہد رحمہ اللہ (م ۱۰۴ ھ) ④ قاسم بن محمد رحمہ اللہ (م ۱۰۷ ھ)
⑤ سالم بن عبداللہ رحمہ اللہ (م ۱۰۶ ھ) ⑥ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ (م ۱۰۱ ھ)
⑦ نعمان بن ابی عیاش رحمہ اللہ ⑧ حسن بصری رحمہ اللہ (م ۱۱۰ ھ)
⑨ ابن سیرین رحمہ اللہ (م ۱۱۰ ھ) ⑩ طاؤس رحمہ اللہ (م ۱۰۶ ھ)
⑪ مکحول رحمہ اللہ (م ۱۱۳ ھ) ⑫ عبداللہ بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۷ ھ)
⑬ نافع رحمہ اللہ (م ۱۱۷ ھ) ⑭ عبیداللہ بن عمر رحمہ اللہ (م ۱۱۷ ھ)
⑮ حسن بن مسلم رحمہ اللہ (م ۱۰۶ ھ) ⑯ قیس بن سعد رحمہ اللہ (م ۱۱۹ ھ)
⑰ ابوقلابہ رحمہ اللہ (م ۱۰۴ ھ) ⑱ ابوالزبیر رحمہ اللہ (م ۱۲۸ ھ)
⑲ اوزاعی رحمہ اللہ (م ۱۵۸ ھ) ⑳ لیث بن سعد رحمہ اللہ (م ۱۷۵ ھ)
㉑ سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ (م ۱۹۸ ھ) ㉒ یحییٰ بن سعید قطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ ھ)
㉓ عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ ھ) ㉔ عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م ۱۸۱ ھ)
㉕ یحییٰ بن یحییٰ رحمہ اللہ (م ۱۳۵ ھ) ㉖ اسحاق بن ابراہیم رحمہ اللہ (م ۲۳۸ ھ)[۵۳]

آئمہ اربعہ میں اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ ھ) اور اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ ھ) رفع الیدین کے قائل تھے اوران کے پیروکار آج تک رفع یدین پرعمل کرتے چلے آرہے ہیں۔ رہے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ ھ) تو ان سے امام ابن قاسم رحمہ اللہ نے اگرچہ ترک رفع یدین کا قول نقل کیا ہے، لیکن یہ ان کا قدیم قول تھا جس سے انہوں نے رجوع کرلیا تھا اور رفع یدین کے قائل ہوگئے تھے۔

◉ ترک رفع یدین کے قول سے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ ھ) کے رجوع کونقل کرتے ہوئے اِمام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ ھ)

فرماتے ہیں:

ذهب أكثر العلماء إلى أن الأيدى ترفع عندالركوع و عند رفع الرأس منه وهو قول أبى بكر الصديق وعلى بن أبى طالب و ابن عمر و أبى سعيد الخدرى و ابن عباس و أنس و ابن الزبير وبه قال الأوزاعى ومالك فى آخر أمره والشافعى و احمد و اسحق [۵۴]

''اکثر علماء نماز میں رکوع کو جاتے اور اس سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرنے کے قائل ہیں چنانچہ ابوبکر صدیق، علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، ابوسعید خدری، عبداللہ بن عباس، انس، عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم کا یہی قول ہے۔ اِمام اوزاعی، اِمام شافعی (م۲۰۴ھ)، اِمام احمد (م۲۴۱ھ)، اسحاق بن راھویہ رحمہم اللہ اور آخری رائے کے مطابق اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) بھی اس کے قائل ہیں''

⦿ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ)، ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) سے اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) کا ترک رفع یدین سے رجوع ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اِمام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کا فیصلہ یہ ہے کہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے ترک رفع یدین کو صرف ابن قاسم رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے جبکہ ہم عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر رفع یدین کرنے کو اختیار کرتے ہیں، ابن وھب رحمہ اللہ وغیرہ نے اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے رکوع کی رفع یدین کو ذکر کیا ہے۔ اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م۲۷۹ھ) نے اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے رفع یدین کرنے کا ہی مذہب بیان کیا ہے، اِمام خطابی رحمہ اللہ (م۳۸۸ھ) اور قرطبی رحمہ اللہ مالکی نے کہا ہے کہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) کا آخری اور صحیح بلکہ زیادہ صحیح قول رکوع کی رفع یدین کرنے کا ہے، مالکیہ کے پاس (اس کے خلاف) ابن قاسم رحمہ اللہ کے 'شاذ' قول کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔'' [۵۵]

دیکھئے سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رکوع کی رفع یدین کرتے تھے، تابعین اور تبع تابعین کی کثیر تعداد اس کی قائل تھی۔ قریباً ہر محدث نے رفع یدین کرنے کی حدیث اپنی اپنی کتاب میں نقل کی ہے، آئمہ اربعہ میں سے اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ)، اِمام احمد رحمہ اللہ (م۲۴۱ھ) اور آخری قول کے مطابق اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) بھی اس کے قائل تھے، اس کے باوجود علمائے احناف کا اسے عموم بلویٰ کی مخالفت کے دعوے سے قبول نہ کرنا دلائل کے سلسلہ میں ان کے عدم استقراء کی دلیل ہے۔

مثال نمبر۲

وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جنازہ کی چارپائی اٹھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

اعتراض

⦿ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) نے أصول السَرَخْسِی جلد۱، صفحہ ۳۴۷ پر ان روایات کو بھی یہ کہتے ہوئے ناقابل عمل قرار دیا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، جبکہ یہ حدیث خبر واحد کے طریق سے منقول ہے چنانچہ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

جواب

اس سلسلہ میں واضح رہے کہ جنازہ اٹھانے سے وضوء ٹوٹنے سے متعلق تمام روایات ضعیف ہیں۔

⦿ اِمام احمد رحمہ اللہ (م۲۴۱ھ) فرماتے ہیں:

لا يصح شئ فى هذا الباب، وقال هؤلاء أصحاب أبى حنيفة ليس لهم بصر بشئ من الحديث [۵۶]

''اس بارہ میں کوئی حدیث بھی صحیح ثابت نہیں۔'' مزید فرماتے ہیں: ''احناف کی علم حدیث پر نظر انتہائی محدود ہے۔''

مثال نمبر۳

وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ کی تلاوت کی۔

اعتراض

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) نے أصول السرخسی میں ان روایات کو بھی یہ کہتے ہوئے ناقابل عمل قرار دیا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، جب کہ یہ حدیث خبر واحد کے طریق سے منقول ہے چنانچہ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

جواب

ان روایات کی حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں بسم الله الرحمن الرحيم سراً پڑھتے تھے اور کبھی جہراً بھی۔

◉ بسملہ جہرا پڑھنے کے جواز کی دلیل مستدرک حاکم کی یہ حدیث ہے:

عن أنس بن مالك قال سمعت رسول اللهﷺ يجهر بسم الله الرحمن الرحيم، رواة هذا الحديث عن اخرهم ثقات [۵۷]

◉ صحیح ابن خزیمہ میں نعیم بن مجمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

قال صليت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين وقال الناس آمين ويقول كلما سجد الله أكبر واذا قام من الجلوس قال الله اكبر ويقول إذا سلم والذى نفسي بيده إني لأشيهكم صلوٰة برسول اللهﷺ [۵۸]

''نعیم نے کہا میں نے حضرت ابوہریرہؓ کی اقتداء میں نماز پڑھی، انہوں نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی اور سورۃ فاتحہ کی قراءت کی۔ ﴿ولا الضالين﴾ پر پہنچے تو آمین کہی اور آپ کے پیچھے دیگر لوگوں نے بھی آمین کہی۔ جب وہ سجدہ میں جانے لگے یا قعدہ سے اٹھے تو اللہ اکبر کہا اور نماز سے فارغ ہوکر فرمایا۔ اس ذات باری تعالیٰ کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ میری نماز رسول اللہ ﷺ سے خوب ملتی ہے۔''

نماز میں (بسم الله الرحمن الرحيم) اونچی آواز پڑھنا جائز ہے، واجب نہیں ہے کیونکہ سری پڑھنے کی طرح اسے اونچی آواز سے پڑھنا بھی رسول اللہ ﷺ سے صحیح ثابت ہے اور آپ سے ایک بات ثابت ہوجانے کے بعد اس کی قبولیت کے لئے مختلف شرطیں لگانا یا اس کے لئے اصول بنانا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

مثال نمبر۴

وہ روایات جن سے ثابت ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔

اعتراض

اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) نے أصول السرخسی میں ان روایات کو یہ کہتے ہوئے ترک کردیا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، جبکہ یہ حدیث خبر واحد کے طریق سے منقول ہے، چنانچہ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

جواب

اس موضوع سے متعلق وارد ہونے والی تمام روایات کے حوالے سے اجمالاً عرض ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوء ٹوٹنے کا معاملہ منسوخ ہے اور اس کا نسخ رسول اللہ ﷺ کے فرمان سے ہی ثابت ہے۔ اس لیے منسوخ حدیث کو عموم بلوی کی مثال میں پیش کر کے اس سے اپنے اصول درایت کو ثابت کرنا کمزور موقف ہے۔

نوٹ: اس روایت پر تفصیلاً بحث استدراکات ابن عباس رضی اللہ عنہ کے ضمن میں چھٹے باب کی پہلی فصل میں آئے گی۔ ان شاء اللہ

اپنے ہی اصولوں کی مخالفت

◉ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''احناف نے اپنے اس اصول کے تحت بہت سی صحیح احادیث کو چھوڑ کر دیا ہے، جیسے نماز میں رفع الیدین کی احادیث اور بغیر رکاوٹ کے شرمگاہ کو ہاتھ لگنے سے وضوضروری ہوجانے کی حدیث، لیکن ساتھ ہی انہوں نے اس نوع سے متعلق بہت سی احادیث کو قبول بھی کیا ہے، جیسے وتر کے واجب ہونے کی حدیث اور نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو کے ضروری ہوجانے کی حدیث، حالانکہ ان سب کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے۔''[59]

◉ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ مزید لکھتے ہیں:

'' مذکورہ دونوں (قسم کی احادیث) کی نوعیت الگ الگ بتانے میں علمائے احناف کو سخت محنت کا سامنا کرنا پڑا ہے اور انہوں نے تسلیم کیا ہے کہ علمائے اصول اور علمائے حدیث کی اکثریت بلوائے عامہ سے متعلق حدیث کو قبول کرتی ہے، اگر اس کی سند صحیح ہو۔''[60]

④ صحابی کا فتوی اس کی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو

اس بارے میں علمائے احناف کا اصول یہ ہے: العبرۃ بما رأی لا بما روی[61]

''یعنی اعتبار راوی کی رائے کا ہوتا ہے، نا کہ روایت کا۔''

اصول کا تنقیدی جائزہ

◉ اصول فقہ کی مشہور کتاب الوجیز فی أصول الفقه کے معتدل حنفی مصنف ڈاکٹر عبدالکریم زیدان حفظہ اللہ اس مذکورہ اصول پر حاشیہ آرائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''جب ایک حدیث کی روایت صحیح ہو یعنی اس کو عادل، معتبر اور ان لوگوں نے روایت کیا ہو، جن کا حافظہ قوی ہو تو اس کا اتباع کرنا، اس کو قبول کرنا اور اس سے احکام مستنبط کرنا ہم پر لازم ہے، خواہ یہ عمل اہل مدینہ کے موافق ہو یا مخالف، خواہ یہ مقررہ اصول اور قیاس کے تقاضے کے مطابق ہو یا نہ ہو، خواہ اس کے راوی کا اس پر عمل ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ کسی ایسے واقعہ کے بارے میں ہو جو کثرت سے پیش آتا ہے یا کبھی کبھی، اہل مدینہ کا اتفاق کوئی حجت نہیں کیونکہ وہ کل امت نہیں بلکہ امت کا ایک جزء ہیں۔''[62]

یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ اصول صحیح یوں ہے: العبرۃ بما روی لا بما رأی یعنی اعتبار راوی روایت کا ہوگا، اس کے فتوی وتفقہ کا نہیں، کیونکہ روایت اگر ثابت ہو تو وہ نتیجۃ شریعت قرار پاتی ہے، جبکہ کسی فتوی اسکا اپنا فہم ہوتا ہے، جسے سو فیصد مبنی برصواب ہونے کے باوجود کسی طور پر بھی شریعت قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ یہ انسان کا ذاتی فہم ہوتا ہے، جس بہرحال غلطی کا امکان ہمیشہ باقی رہتا ہے۔ فقہ اور اصول فقہ کی تمام کتب میں فقہ کی تعریف میں المكتسبة من ادلتها التفصيليه[63] کے الفاظ موجود ہیں، جبکہ بعض اصولیین

نے صراحۃً الماخوذۃ ، المستنبطۃ ، المتحصلۃ وغیرہ الفاظ بھی بولے ہیں، جن سے صاف ظاہر ہے کہ فقہ انسان کی اس کی سمجھ کا نام ہے جو انسان شریعت سے اپنے بہترین فہم کے مطابق اخذ کرتا ہے۔ الغرض قرآن وسنت ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں، جبکہ فقہ ماخوذ از شریعت ہوتی ہے چنانچہ اسے قطعاً حتمی قرار نہیں دیا جاسکتا، البتہ مجتہد کے لیے عمل کرنے کے لیے وہ حجت ہے کیونکہ مجتہدین کے لئے ان کا اجتہاد حجت ہے اور وہ اسی کے مکلّف ہیں۔ وہ اسی کے مطابق فتویٰ دیں گے اور عمل کریں گے، لیکن وہ شریعت نہیں بلکہ انسان کا شریعت سے اخذ شدہ فہم ہے۔ اسی نکتہ کی وضاحت صحیحین کی اجتہاد سے متعلقہ مشہور روایت موجود ہے کہ اگر قاضی و جج سے اپنے اجتہاد میں غلطی ہوجائے تو باوجود غلطی کے اس کی محنت کا ایک اجر اس کے لئے پھر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔[۶۴] واضح ہوگیا کہ اگر اس کا اجتہاد شریعت ہوتا تو اس میں غلطی کا احتمال نہ ہوتا۔

علاوہ ازیں یہ بات کسی طرح ممکن نہیں کہ ایک روایت بالکل صحیح ہو لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس پر اپنی زندگی میں عمل نہ کرسکے ہوں اور یونہی کئی صدیاں گذر جائیں اور اس روایت پر عمل کرنے یا اس سے استدلال کرنے کی نوبت تک نہ آئی ہو۔ دراصل صحابی کے جس فتوی کو ہم خلاف روایت سمجھ رہے ہوتے ہیں، وہ خود ہمارے نقص فہم کی دلیل ہوتی ہے کیونکہ استدلال میں کبھی بھی ایک روایت سامنے رکھ کر فتویٰ نہیں دیا جاتا، بلکہ مجموع روایات سے حاصل شدہ نتیجہ پر عمل کیا جاتا ہے، جو کہ بسا اوقات صرف ایک روایت کے تناظر میں دیکھا جائے تو خلاف شریعت معلوم ہوتا ہے، ورنہ مجموعہ روایات کی نسبت سے وہ خلاف حدیث نہیں ہوتا۔

مذکورہ تفصیل سے واضح ہوگیا کہ کسی حدیث سے استدلال کرنا یا نہ کرنا کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ مروی شے کا محض روایت کی بنیاد پر ہی شریعت ہونا ثابت ہوجاتا ہے اور اس بات سے کوئی غرض نہیں رہتی کہ کسی دور میں اس روایت سے استدلال بھی کیا گیا ہے کہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر بعض مجتہدین یا قضاۃ کسی روایت سے استدلال کرتے وقت خطا کھا جائیں تو غلطی کے باوجود روایت کی بنیاد پر شرعی حکم اپنی اصل پر برقرار رہتا ہے اور استدلال کی غلطی کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی ہے۔

چند روایات سے مذکورہ اصول کی وضاحت

① اس اصول کے تحت علمائے احناف جن احادیث کو چھوڑا ہے ان میں صحیحین کی یہ روایت بھی شامل ہے کہ جس میں ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ کسی برتن میں کتا منہ ڈال جائے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے۔

علمائے احناف نے صحیحین میں مروی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت کو یہ کہہ کر چھوڑ دیا ہے کہ خود راوی حدیث کا فتوی ان کی مروی حدیث کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کا اس بارے میں فتوی یہ ہے کہ جس برتن کو کتا منہ لگا جائے تو تین بار دھونے سے وہ برتن پاک ہوجاتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کے فتوی کو ان کی روایت پر ترجیح دی جائے گی۔[۶۵]

② اسی طرح صحیحین میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: لا نكاح إلا بولي۔ علمائے احناف نے اس حدیث کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنی مروی حدیث میں عورت کے نکاح کے لیے سرپرست کو لازم قرار دے رہی ہیں جبکہ ان کا اپنا عمل اس حدیث کے خلاف ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے بھائی عبد الرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی بیٹی کا نکاح خود اپنی طرف سے ان کی اجازت کے بغیر کردیا تھا۔ لہٰذا یہ حدیث ناقابل قبول ہے، کیونکہ ہمارے مقررہ اصول کے مطابق اعتبار راوی کی رائے کا ہوتا ہے، نا کہ اس کی مروی حدیث کا۔

تبصرہ

◉ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''حقیقت یہ ہے کہ اپنے اس اصول پر عمل کرنے میں وہ تضاد کا شکار ہیں کیونکہ:

① انہوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول اس ناقابل اعتبار روایت کو تو لے لیا ہے کہ معتوہ یعنی بے عقل کی طلاق کے سوی ہر طلاق جائز ہے اور انکے اس فتوی کو چھوڑ دیا ہے کہ مکراہ (یعنی جس پر جبر کیا جائے) اور تکلیف دیئے جانے والے کی کوئی طلاق نہیں۔

② اسی طرح انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کو تو لے لیا کہ نماز دو دو رکعت فرض کی گئی اور صحیح روایات میں ان کے اس عمل کو چھوڑ دیا کہ انہوں نے سفر میں پوری یعنی قصر کے بغیر نماز پڑھی۔

③ اسی طرح انہوں وہ ناقابل التفات حدیث تو لے لی، جس کے راوی حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ ہیں، جس میں نماز میں قہقہہ سے وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن صحیح روایات میں ان کے اس قول کو چھوڑ دیا کہ قہقہ سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

④ اسی طرح انہوں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول اس ضعیف حدیث کو لے لیا کہ دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہے، لیکن صحیح روایت میں منقول ان کے اس فتوی کو چھوڑ دیا کہ ہر کم یا زیادہ مقدار والے مہر سے نکاح ہو جاتا ہے۔ ان کے علاوہ ان کے تضاد کی اور بھی کئی مثالیں ہیں۔''[66]

⑤ وہ روایات جن سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں کیا

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إما أن ...... يكون حديثا قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف فی تلك الحادثة ولم تجر بينهم المحاجة بذالك الحديث[67]

''(روایت پر اس صورت میں بھی عمل نہیں کیا جائے گا، جبکہ) کوئی ایسی حدیث ہو جس سے صدر اول کے آئمہ نے اعراض کیا ہو، یعنی ان کے مابین اس مسئلہ کے بارے میں بحث ہوئی ہو لیکن اس حدیث سے انہوں نے استدلال نہ کیا ہو۔''

اصول کا تنقیدی جائزہ

روایت وخبر اگر ثابت ہو جائے تو علم روایت کا اصول یہ ہے کہ روایت ثابت ہوگئی ہے، چاہے اس پر بعد میں عمل ہو یا نہ، کسی کو اس کا مفہوم سمجھ آئے یا نہ، اس سے صحابی نے استدلال کیا ہو یا نہ، عقل وقیاس کے خلاف ہو یا نہ، راوی خود اس پر عامل ہو یا نہ، راوی اس کے مطابق فتویٰ دے یا نہ، عموم بلویٰ نے اس کی روایت کی ہو یا نہ، کسی معاشرے کے خاص افراد اس پر عمل کریں یا نہ مثلاً عمل اہل مدینہ، جو مرضی شکل پیش آجائے بہر حال وہ روایت ہے اور ثابت ہے۔ اس کے معنی سے اختلاف ہو سکتا ہے، بشرطیکہ کہ اس پر اجماع نہ ہو، بہر حال وہ روایت ہی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین کے ہاں مختلف الحدیث میں اگر روایتوں میں جمع یا ترجیح وغیرہ کی صورت ممکن نہ ہو، تو روایتیں ثابت رہیں گی، البتہ ان کے معانی پر عمل کرنے سے رک جائیں گے۔ اسے اصطلاحا 'توقف' کہا جاتا ہے۔ اسی طرح نسخ کے باوجود روایت، روایت رہتی ہے اگرچہ اس پر عمل منسوخ ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس طرح کی تمام روایتیں دیگر معمول بہا روایات کے ساتھ محدثین بشمول بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵٦ھ) ومسلم رحمہ اللہ (م ۲٦۱ھ) اپنی کتب میں بیان کرتے ہیں، لیکن یہ اصول بنانا کہ جب مروی کے

مفہوم سے کسی قسم کا اختلاف ہوجائے تو روایت نا قابل اعتبار ہوجاتی ہے، صحیح نہیں۔ اس بارے میں مکمل تفصیل دوسرے باب کی دوسری فصل میں گذر چکی ہے۔

چند روایات سے اس اصول کی وضاحت

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں چونکہ درج ذیل روایات سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں کیا اس لئے قابل قبول نہیں۔ ان روایات کو اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) نے اپنی معروف تصنیف أصول السرخی کی جلد ۱، صفحہ ۳۴۵ تا ۳۷۰ پر نقل کیا ہے:

مثال نمبر ۱

الطلاق بالرجال والعدة بالنساء

''طلاق مردوں کے اعتبار سے اور عدت عورتوں کے اعتبار سے ہے۔''

اعتراض

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) مذکورہ حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں فرمایا لہٰذا ہمارے ہاں یہ روایت قابل قبول نہیں ہے۔

جواب

اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) کے دعوی کے بالمقابل اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) بارہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے نقل کرتے ہیں کہ وہ سب اس مذہب کے قائل و فاعل تھے، جس کا علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے انکار کیا ہے۔

◉ اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں:

عن الشعبی عن اثنی عشر من أصحاب النبی ﷺ قالوا: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء [۶۸]

''نبی کریم ﷺ کے بارہ صحابہ رضی اللہ عنہم طلاق کے مردوں کے ساتھ اور عدت کے عورتوں کے ساتھ اعتبار کرنے کے قائل تھے۔''

◉ اِمام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) نے ان میں سے چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ناموں کی بھی صراحت کی ہے جنہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

أما اختلافهم فی اعتبار نقص الطلاق البائن بالرق، فمنهم من قال المعتبر فيه الرجال فاذا كان الزوج عبداً كان طلاقه البائن الطلقة الثانية سواء كانت الزوجة حرة أو أمة وبهذا قال مالك والشافعی ومن الصحابة عثمان بن عفان و زيد بن ثابت و ابن عباس، وكان اختلف عنه فی ذلك لكن الأشهر عنه هو هذا القول [۶۹]

''غلامی سے طلاق بائن کی تعداد میں کمی آئے گی یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے بعض علماء طلاق میں مردوں کا اعتبار کرتے ہیں، لہٰذا ان کے ہاں خاوند اگر غلام ہو تو اس کی دوسری طلاق ہی بائن ہوگی خواہ اس کی بیوی آزاد ہو یا لونڈی، اِمام مالک اور شافعی کا یہی مذہب ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور فقیہ امت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک تھا اگرچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف دوسرا قول بھی منقول ہے لیکن ان کا مشہور قول یہی ہے۔''

اس کے بعدابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ ھ) وہ روایت بیان کرتے ہیں جس سے ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال کیا ہے۔

◉ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ ھ) مزید فرماتے ہیں:

واحتج الفريق الاول بماروى عن ابن عباس مرفوعاً الى النبیﷺ أنه قال الطلاق بامرجال والعدة بالنساء [۷]

''اس فریق کا استدلال اس مرفوع روایت سے ہے جوعبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ طلاق کا مردوں سے اور عدت کا عورتوں سے اعتبار کیا جائے گا۔''

اگرچہ یہ روایت مرفوع نہیں بلکہ موقوف ثابت ہے، بہرحال اس سے معلوم ہوا کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس سے استدلال کیا ہے، جبکہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) کی ان کی معرفت تک رسائی نہیں ہوسکی اور روایت کو ناقابل قبول قرار دے دیا۔

مثال نمبر۲

حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

إبتغوا فى اموال اليتامى خيراً كيلا تأكلها الصدقة

''زیرپرورش یتیموں کے مال کو کاروبار میں لگاؤ ایسا نہ ہو کہ مسلسل زکوۃ دینے سے وہ ختم ہوجائیں۔''

اعتراض

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) مذکورہ حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں فرمایا، لہٰذا ہمارے ہاں یہ روایت قابل قبول نہیں ہے۔

جواب

پیچھے مذکور روایت کی طرح اس روایت کو بھی اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) نے اپنی لاعلمی میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں ناقابل استدلال روایات میں شامل کردیا ہے، جبکہ اس روایت سے بھی متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال کیا ہے۔

◉ اِمام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ ھ) فرماتے ہیں:

فان قوما قالوا: تجب الزكوٰة فى أموالهم وبه قال على وابن عمر وجابر وعائشة من الصحابة ومالك والثورى وأحمد و اسحق وأبوثور وغيرهم من فقهاء الامصار، وقال قوم: ليس فى اليتيم صدقة أصلا وبه قال النخعى والحسن و سعيد بن جبير من التابعين''[۱]

''ایک جماعت کے نزدیک یتیم کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت علی، عبداللہ بن عمر، جابر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے اور فقہاء میں سے مالک (م ۱۷۹ ھ)، شافعی (م ۲۰۴ ھ)، سفیان ثوری (م ۱۶۱ ھ)، اِمام احمد (م ۲۴۱ ھ)، اسحٰق (م ۲۳۸ ھ)، ابوثور (م ۲۴۰ ھ) رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب بھی یہی ہے، لیکن امام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م ۹۶ ھ)، امام حسن بصری رحمہ اللہ (م ۱۱۰ ھ) اور امام سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ ھ) یتیم کے مال میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔''

⑥ وہ روایات جن پر صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین رحمہم اللہ نے عمل کرنا چھوڑ دیا ہو

◉ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) فرماتے ہیں:

قبول حدیث کے سلسلہ میں فقہائے احناف ﷭ کا ایک درایتی اصول یہ بھی ہے کہ خبر واحد کو اس صورت میں بھی قبول نہ کیا جائے جبکہ صحابہ وتابعین کے زمانہ میں اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا گیا ہو اور خیر القرون کے فقہاء کرام ﷭ نے پیش آمدہ مسائل میں اسے مدار استدلال نہ بنایا ہو۔[47]

اصول کا تنقیدی جائزہ

مذکورہ اصول پر ہمارا تبصرہ یہ ہے کہ اس قسم کی اشیاء روایات کو پرکھنے خود کیا کسوٹی ہوں گی، ان کی اپنی کسوٹی شریعت وخبر ہے۔ دیکھئے کہ رواج کیسے ثقافت، ماحول اور وقت کے ساتھ بدلتے ہیں۔ مثلاً ایک ادارے والوں نے کلاسوں کے ٹائم ٹیبل کا ایک رواج اپنے مدرسہ یا سکول میں دے دیا، لیکن چند دن بعد بعض طلباء کے 'خبر' دینے سے ادارہ کے نگران کو معلوم ہوا کہ رواج کے برخلاف بعض پیریڈ نہیں لگ رہے۔ اسی طرح حکومت بہت سے قوانین کو ملک میں رواج دیتی ہے، لیکن چند دن بعد 'خبر' سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں فلاں کام رائج کردہ نظام کے برخلاف ہورہا ہے۔ چنانچہ واضح ہوا کہ رواج خود تو کیا حتمی حیثیت رکھتا ہے، اس کی اپنی اصلاح 'خبر' سے ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر راوی کو روایت پر تفقّہ میں بتقاضۂ بشریت غلطی لگ جائے، تو شریعت اس کی درستگی کا معیار ہے۔

اسی طرح اگر راوی روایت پر عمل اپنے کسی اجتہادی غلطی کے سبب نہیں کر رہا، تو حدیث وخبر کی وجہ سے اصلاح ہوجائے گی اور پھر وہ اس پر عمل شروع کردے گا۔ جیسے کوفہ میں اور بعض دوسرے شہروں میں تابعین کے زمانہ میں لوگوں نے رکوع سے پہلے اور بعد میں تکبیر بآواز بلند کہنا ترک کردیا تھا۔ پھر یہی صورت حال جاری رہی یہاں تک کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ عراق آئے اور وہاں انہوں نے نماز میں بآواز بلند جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہی تو، جیسا کہ صحیحین میں ہے کہ، صحابی رسول عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''اس شخص نے ہمیں ہماری وہ نماز یاد دلا دی ہے جسے ہم رسول اللہ ﷺ کی معیت میں ادا کیا کرتے تھے''۔ اور فتح الباری میں امام احمد رحمہ اللہ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے بھی یہی الفاظ کہے اور یہ اضافہ فرمایا کہ ''یا تو ہم اسے بھول گئے تھے یا عمداً ترک کربیٹھے۔'' بلکہ ہمارا کہنا تو یہ ہے کہ ایسے موقعوں پر کسی متروکہ سنت کو زندہ کرنے سے بڑا ثواب واجر کا کام کوئی نہیں ہے۔

المختصر خبر ہی وہ اساسی چیز ہے جو چیزوں کے افراط وتفریط کو متوازن کرتی ہے۔ چنانچہ ان تمام درایتی معیارات کی اپنی حقیقت تو دیکھئے کہ کہاں ان کے خود کسوٹی ہونے کی بات کی جارہی ہے اور کہاں ان کے لئے بنیادی کسوٹی 'خبر' بنتی ہے۔

چند مثالوں سے مذکورہ اصول کی وضاحت

اس اصول کو ذکر کرنے سے مقصود علمائے احناف کا غالباً اشارہ ان روایات کی طرف ہے جن میں رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کرنے کا ذکر ہے۔ اسی طرح رفع الیدین کی طرح آمین بالجھر سے متعلقہ روایات کو بھی علمائے احناف نے اسی اصول کے تحت ترک کردیا ہے۔

اپنے ہی اصولوں کی مخالفت

◉ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''یہ حضرات انہی (یعنی رفع الیدین اور آمین بالجھر) جیسے ان تمام احکام پر عمل چھوڑ کیوں نہیں چھوڑ دیتے، جن میں صحابہ وتابعین کے زمانہ میں بعض جگہوں پر لوگوں نے عمل کرنا چھوڑ دیا تھا۔ حضرت عثمان کے زمانہ میں صحابہ ﷭ نے نماز میں جھکتے اور اٹھتے وقت 'اللہ اکبر'

کہنا اور اسے بہ آواز بلند کہنا ترک کر دیا تھا اور یہ صورتحال جاری رہی یہاں تک کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق آئے اور وہاں انہوں نے نماز میں بہ آواز بلند جھکتے اور اٹھتے وقت اللہ اکبر کہا تو ایک صحابی (عمران بن حصین رضی اللہ عنہ) نے کہا: اس شخص نے ہمیں ہماری وہ نماز یاد دلا دی ہے، جسے ہم رسول اللہ ﷺ کی معیت میں ادا کیا کرتے تھے‘‘۔[43]

⑦ خلاف قیاس روایات

ان درایتی اصولوں میں سے، جن میں بعض متاخرین فقہاء نے فقہی قیاس کو 'درایت' کا نام دے کر حدیث نبوی پر فوقیت دی ہے، سب سے اہم اصول یہ ہے کہ اگر غیر فقیہ راوی ایسی رویت بیان کرے جو قیاس کے مخالف ہے تو قیاس کو روایت پر ترجیح ہوگی۔

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ ھ) نے اسی ضمن میں رواۃ حدیث کو معروف اور مجہول دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، اس کے بعد انہوں نے معروف راویوں کی دو اقسام ذکر کی ہیں:

① وہ راوی جو فقہ میں مشہور ہیں، ان کی روایت کردہ خبر حجت ہوگی اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا خواہ وہ قیاس کے خلاف بھی ہو۔

② وہ رواۃ جو حفظ وضبط اور عدالت سے متصف ہوں لیکن ان میں فقاہت کی کمی ہو جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہ وغیرہ کی بیان کردہ روایات اگر قیاس کے موافق ہوں تو قابل عمل ہوں گی اور اگر قیاس کے خلاف ہوں اور انہیں تلقی بالقبول بھی حاصل ہو تو قبول ہوں گی ورنہ قیاس مقدم ہوگا اور اس کے خلاف ان قلیل الفقہ راویوں کی حدیث چھوڑ دی جائے گی۔[44]

◉ اسی ضمن میں نظام الدین الشاشی رحمہ اللہ بھی رقم طراز ہیں:

’’حدیث نبوی ﷺ کو نقل کرنے والے رواۃ دو اقسام پر مشتمل ہیں:

① علم واجتہاد میں معروف رواۃ: مثلاً خلفاء راشدین، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت اور معاذ بن جبل رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہ۔ ان حضرات کی روایت پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔

② دوسری قسم ان رواۃ کی ہے جو حفظ وعدالت میں تو معروف ہیں، لیکن اجتہاد وفتوی میں معروف نہیں۔ جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہ وغیرہ، اگر ان حضرات کی روایات قیاس کے خلاف ہوں تو قیاس پر عمل اولیٰ ہوگا۔ اسی بناء پر ہمارے اصحاب نے قیاس کے مقابلہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث المصرّاۃ پر عمل ترک کر دیا ہے۔‘‘[45]

'فقہ راوی کی شرط' کا تنقیدی جائزہ

فقہ امام کو حدیث نبوی ﷺ کے ساتھ موافقت دینے کے قبیل سے جو سب سے اہم اصول قبول حدیث کے لئے بعض متاخرین فقہائے احناف رحمہم اللہ نے پیش کیا ہے، وہ راوی حدیث کے 'فقیہ' ہونے کا اصول ہے اور اس طرز فکر کا شعوری یا لاشعوری طور پر اثر یہ ہوا کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو غیر فقیہ قرار دے کر ان سے مروی احادیث نبویہ پر فقہی قیاس کو فوقیت دینے کا رویہ سامنے آیا۔ فقہ راوی کی وجہ سے کسی حدیث کو ترجیح دینے کی مثال وہ مناظرہ ہے جو اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ) اور اِمام اوزاعی رحمہ اللہ (م ۱۵۸ ھ) کے حوالہ سے رفع یدین کی بابت ذکر کیا جاتا ہے، جس میں اِمام اوزاعی رحمہ اللہ (م ۱۵۸ ھ) نے اثبات رفع یدین میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث بمع سند پیش کی تو اِمام صاحب رحمہ اللہ نے اس کے خلاف وہ حدیث ذکر کی جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی سند سے مروی ہے اور فرمایا کہ اس حدیث کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے راویوں سے زیادہ فقیہ ہیں جس پر امام اوزاعی رحمہ اللہ (م ۱۵۸ ھ) لاجواب ہو کر خاموش ہوگئے۔[46]

◉ شرح فتح القدیر میں اس مناظرہ کو ذکر کرنے کے بعد یہ ریمارکس دیئے گئے ہیں:

فرجح بفقه الرواة كما رجح الأوزاعي بعلو الإسناد وهو المذهب المنصور عندنا [47]

''اِمام اوزاعی رحمہ اللہ (م۱۵۸ھ) نے تو سند عالی کے ساتھ اپنی (اثبات رفع یدین کی) حدیث کو ترجیح دی ہے لیکن اِمام ابوحنیفہ (م۱۵۰ھ) نے فقہ رواۃ کی بنیاد پر اپنی (ترک رفع کی) روایت کو راجح قرار دیا ہے اور فقہ راوی کی وجہ سے کسی حدیث کو ترجیح دینا ہی ہمارا مذہب ہے جسے تائید حاصل ہے۔''

❁ یہ مناظرہ جو کتب حنفیہ میں قبول حدیث کے لئے فقہ راوی کی شرط پر دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے خود ساختہ ہے، جس کا دارومدار سلیمان شاذکونی پر ہے جو أکذب الناس فی الحدیث ہے۔ اس کے علاوہ اس میں 'حارثی' ہے جو ضعیف الروایہ ہے۔

علمائے احناف کی طرف سے قبول حدیث کے لئے 'فقہ راوی' کی شرط عائد کرنا خلاف معقول ہے، کیونکہ رواۃ حدیث کا اصل مقصد ان اقوال وافعال نیز تقریرات کو امت تک پہنچانا ہے جو رسول اللہ ﷺ سے صحت کے ساتھ ثابت ہیں، بنابریں راویوں کے لئے عدالت وثقاہت اور حفظ وضبط جیسی شرطیں بالکل کافی ووافی ہیں، جو فن حدیث کے ماہر محدثین کرام رحمہم اللہ نے عائد کی ہیں۔ رواۃ حدیث کے پیش نظر استنباط واستخراج نہیں ہوتا کہ ان کے لئے فقاہت کی شرط لگانے کی ضرورت پیش آئے۔

◉ محترم سالم علی رحمہ اللہ احناف کی طرف سے فقہ راوی کی شرط کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

أما ما نسب إلى الأحناف من تقديم القياس على سنة الأحاد إن كان راوى الحديث لم يشتهر بالفقه كما فى روايات أنس بن مالك وأبى هريرة لأنهما وإن عرفا بالضبط والعدالة ولكن لم يعرفا بالفقه، فمردود عليه بما قاله الفقيه الحنفى أبو اليسر فقد جاء فى كشف الأسرار أنه قال: المنقول عن أصحابنا أن خبر الواحد مقدم على القياس، لم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى فثبت أن هذا القول مستحدث وأيضا ما نقله ابن امير الحاج من أن الاِمام أبا حنيفة كغيره كان يقدم سنة الآحاد على القياس سواء كان الراوى فقيها أوغير فقيه وذلك من رواية أبى الحسن الكرخى عن الإمام رحمه الله [48]

''احناف کا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو عادل وضابط کہنا اور انہیں فقیہ نہ ماننا اور یہ دعویٰ کرنا کہ ایسے غیر فقیہ راوی کی حدیث پر قیاس کو تقدیم حاصل ہوگی یہ دعویٰ مردود ہے، جیسا کہ حنفی فقیہ ابوالیسر رحمہ اللہ نے کہا ہے اور کشف الاسرار میں ہے کہ ہمارے حنفی بھائیوں سے یہی منقول ہے کہ قیاس پر خبر واحد مقدم ہوگی اور سلف میں سے کسی نے بھی فقہ راوی کی شرط نہیں لگائی، معلوم ہوا کہ راوی کے لئے فقیہ ہونے کی شرط لگانا خود ساختہ نوپید قول ہے اور ابن امیر الحاج رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ دیگر علماء کی طرح اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) بھی قیاس پر خبر واحد کو فوقیت دیتے تھے اس کا راوی فقیہ ہو یا نہ ہو اور ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ نے بھی اِمام صاحب سے یہی نقل کیا ہے۔''

◉ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ علمائے احناف کے مذکورہ درایتی اصول پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''اپنے اس اصول کے تحت انہوں نے بہت سی ان احادیث کو ترک کردیا ہے جن کے راوی ابو ہریرۃ، انس، سلمان، بلال یا جابر رضی اللہ عنہم وغیرہ ہیں، جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث مصراۃ...... اسی طرح انہوں نے صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث چھوڑ دی ہے کہ کچھ لوگ مدینہ آئے لیکن وہاں کی آب وہوا راس نہ آئی اور اُن کے پیٹ پھول گئے۔ نبی کریم ﷺ نے انہیں اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پینے کی اجازت دی۔'' [49]

◉ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) احناف کی طرف سے پیش کردہ اس اصول پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں:

'درایت' کے اس اُصول میں علم واجتہاد سے بہرہ ور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ بے ادبی کا پہلو تو پایا ہی جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی

حقیقت ہے کہ یہ اُصول اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ) یاان کے تلامذہ سے نہیں ملتا، بلکہ یہ عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے، جس پر بہت سے متاخرین نے اس کی متابعت کر لی۔علامہ کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''راوی کی فقہ کا روایت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ روایت کا سارا دارومدار راوی کے عادل وضابط ہونے پر ہے''۔ رہ گئے یہ مظلوم صحابہ رضی اللہ عنہم تو فقط حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ ھ) کا قول سنیے:

''ان سے تقریباً ۸۰۰ صحابہ وتابعین نے علم حدیث کی روایت کی وہ حدیث کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے اور اس کی حفاظت کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے تھے۔ وہ قرآن کے قاری (عالم) اور فصیح عربی تھے اور عربیت ان کا مزاج تھی۔صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کی روایت کی طرف رجوع کرتے اور اس پر عمل کرتے تھے۔ ہاں ان کی فقہ ایک دوسری ہی قسم کی تھی۔جس میں خواطر وآراء نہ تھے''۔[80]

یادرہے کہ اس جلیل القدر صحابی کے بارے میں غیر فقیہ کا الزام تو ایک رہا ان کے مجتہد ہونے کے لیے اتنا ثابت ہونا ہی کافی ہے کہ دورِ صدیقی میں مدینہ کے قاضی اور مفتی رہے ہیں۔[81]

❁ قبول حدیث کے لیے راوی حدیث کے فقیہ ہونے کی شرط سلف امت اور علماء اہل سنت سے ثابت نہیں ہے، بلکہ متقدمین علمائے احناف ایسی شرائط لگانے کے خود شدید مخالف تھے۔علم حدیث اور علم فقہ کی باہمی کشمکش سے جو چیز ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ رواۃ حدیث رحمہم اللہ کے لیے فقیہ ہونا یا فقہاء کرام رحمہم اللہ کے لیے محدثانہ بصیرت ہونا جیسی شرائط عملاً کہاں پوری ہوئی ہیں۔مثلاً کتنے ہی جلیل القدر فقہاء صفت فقاہت سے متصف ہونے کے باوجود صحیح اور ضعیف میں امتیاز نہیں کر سکتے اور انہوں نے اپنی تالیفات میں بہت سی ایسی روایات سے استدلال کیا ہے، جو حقیقت میں ضعیف ہیں بلکہ بعض ان میں سے موضوع ہیں۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب هدایه، بلکہ فقہ حنفی کی ہر کتاب سے ایسی بیسیوں روایات پیش کی جا سکتی ہے جو غیر ثابت اور نا قابل قبول ہیں اور ان سے ایسے ایسے علماء نے استدلال کیا ہے جن کی فقاہت اپنے اپنے مذہب میں مسلم ہے۔اسی لئے علماء نے کتب فقہ میں وارد روایات میں احتیاط کا حکم دیا ہے اور تحقیق کے بغیر انہیں قبول کرنے سے منع کیا ہے۔

◉ جیسا کہ شیخ محمد جمال الدین قاسمی دمشقی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ ھ) فرماتے ہیں:

ولا عبرة بنقل صاحب النهاية وغيره من بقية شراح الهداية فإنهم ليسوا من المحدثين ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرجين[82]

''صاحب نہایہ یا ہدایہ کے دیگر شارحین کے روایات نقل کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ محدثین میں سے نہیں ہیں اور نہ ہی انہوں نے احادیث کو ان کے اصل مخرج کی طرف منسوب کیا ہے۔''

مثال کے طور پر فقہ حنفی کی کتاب 'ہدایۃ' میں نماز کے دوران ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے سے متعلق کہا گیا ہے:

ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى تحت السرة لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة وهو حجة على مالك فى الارسال وعلى الشافعى فى الوضع على الصدر[83]

''نماز میں دایاں ہاتھ بائیں پر رکھ کر ناف کے نیچے باندھے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھ کر ناف کے نیچے باندھنا سنت ہے۔ یہ حدیث اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ ھ) کے خلاف ہے جو نماز میں ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہونے کے قائل ہیں اور اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ ھ) کے بھی خلاف ہے جو نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں۔''

لیکن اس روایت کے متعلق ہدایہ کے حاشیہ میں ہی منقول ہے: ضعيف متفق على ضعفه یعنی اس روایت کے ضعیف ہونے

پر سب علماء کا اتفاق ہے۔

چند روایات سے ’فقہ راوی‘ کے اصول کا جائزہ

احناف کے مذکورہ اس اصول کی تشریح میں اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) نے درج ذیل روایات کو بطور مثال پیش کیا ہے:

مثال نمبر۱

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«من اشترى غنما مصراة فاحتلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففى حلبتها صاع من التمر»[۸۴]

’’اگر کوئی شخص ایسا جانور خریدے جس کا دودھ گاہک کو دھوکا دینے کے لئے کئی دنوں سے نہیں دوہا گیا تھا تو اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی تو درست، ورنہ جانور کو واپس کردے اور استعمال شدہ دودھ کے بدلے ایک صاع کھجوریں دے۔‘‘

اعتراض

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) کہتے ہیں:

’’یہ روایت ہر لحاظ سے قیاس صحیح کے مخالف ہے کیونکہ استعمال شدہ دودھ کے تاوان کے طور پر یا تو اتنی ہی مقدار میں دودھ دینا چاہیے اور یا اس کی قیمت ہر حالت میں ایک صاع کھجوروں کا تاوان دینے کی کوئی تک نہیں ہے۔‘‘[۸۵]

جواب

اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) کا یہ کہنا کہ ’’حدیث مصراۃ ہر لحاظ سے قیاس صحیح کے مخالف ہے، کیونکہ استعمال شدہ دودھ کے تاوان کے طور پر یا تو اتنی ہی مقدار میں دودھ دینا چاہیے یا اس کی قیمت‘‘ غیر معقول ہے۔

◉ اس ضمن میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فان الحرى ضمن فى ديته بالإ بل وليست مثلا ولا قيمة [۸۶]

’’آزاد مسلمان کو قتل کردینے کی دیت سو اونٹ رکھی گئی ہے حالانکہ سو اونٹ مسلمان کا مثل ہیں نہ اس کی قیمت۔‘‘

باقی رہا کہ علمائے احناف یہ سمجھتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مصرّاۃ کے قلیل وکثیر دودھ میں فرق ہونا چاہیے، جبکہ اس حدیث میں ہر حال میں ایک صاع کھجوریں دینے کا حکم ہے جو کہ قیاس کے خلاف ہے، ان کا یہ دعویٰ بھی غلط فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ شریعت نے فصل نزاع کے لئے ایک صاع کھجوریں مقرر کی ہیں، اس لئے کہ وہ دودھ جو مصراۃ کی بیع کے بعد پیدا ہوتا ہے وہ اس دودھ سے خلط ملط ہوجاتا ہے جو بیع کے وقت جانور کے تھنوں میں موجود ہوتا ہے۔ اگر اس کا فیصلہ بائع اور مشتری پر چھوڑ دیا جاتا، تو ان میں اس بارہ میں اختلاف اور نزاع شدت اختیار کرجاتا، بنابریں شریعت نے ایک صاع کھجور کی حد مقرر کردی ہے تاکہ دونوں اس کے پابند ہوں اور اس حد سے تجاوز نہ کریں۔

◉ محقق علمائے احناف میں سے علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (م۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

وأما ما ذكر صاحب المنار وغيره من أن حديث المصراة يرويه ابوهريرة وهو غير فقيه و رواية الذى ليس بفقيه غيرمعتبر إذا كانت خلاف القياس والقياس يقتضى بالفرق بين اللبن القليل والكثير ولبن الناقة أوالشاة أوالبقرة وغيرها من الأقيسة فأقول إن مثل هذا قابل الاسقاط من الكتب فانه لا يقول به عاقل وأيضا

هذا الضابطة لم ترد عن أبى حنيفة و أبى يوسف و محمد ولكنها منسوبة الى عيسى بن أبان [۸۷]

’’صاحب المنار وغیرہ نے حدیث مصراۃ کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کا راوی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہے اور وہ غیر فقیہ ہے اور غیر فقیہ صحابی کی حدیث جب قیاس کے خلاف ہوتو اس کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ تھوڑے اور زیادہ دودھ میں نیز اونٹنی یا بکری یا گائے کے دودھ میں فرق کیا جائے، اس جیسے قیاسات کے بارہ میں، میں (انورشاہ) کہتا ہوں کہ ایسی باتوں کو (حنفی مذہب کی) کتابوں سے نکال دینا چاہئے کوئی بھی عقلمند شخص ایسی باتوں کو (جو حدیث نبوی کے خلاف ہیں) قبول نہیں کرسکتا اور یہ قاعدہ بھی ایسا ہے جو ائمہ مذہب ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد میں سے کسی سے ثابت نہیں، بلکہ یہ عیسیٰ بن ابان معتزلی کی طرف منسوب ہے‘‘

◉ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) حدیث مصرّاۃ میں موجود حکم کی حکمت ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

’’دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور لوٹانے کی حکمت شارع علیہ السلام کے سامنے یہ ہے کہ فریقین کے درمیان جنس اور مقدار کی تعیین میں اختلاف نہ ہو۔ دودھ کے مقابلہ میں کھجور کو متعین کیا ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ جس طرح دودھ اہل مدینہ کی خوراک تھا، اسی طرح کھجور بھی اور دونوں ’مکیل‘ یعنی پیمانے سے تولے جاتے ہیں، گیہوں، جواور چاول وغیرہ کے برخلاف۔ دودھ اور کھجور کو فوراً بغیر کسی مزید تیاری کے کھایا اور پیا جاتا ہے۔ اسی لئے کھجور اشیاء خوردنی میں دودھ سے قریب تر ہے۔ الغرض دودھ کے بدلہ کھجور کا ایک صاع مقرر کرنا عین قرین قیاس ہے، خلاف قیاس نہیں۔ [۸۸]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ’فقاہت‘ کے بارہ میں بعض کتابیں معرض وجود میں آچکی ہیں جن کے مطالعہ سے بخوبی معلوم ہوجاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقاہت میں بھی بلند مرتبہ پر فائز تھے اور یہ کیوں نہ ہو جبکہ ان کا شب و روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت میں گزرتا تھا۔

☆ علامہ انورشاہ کشمیری رحمہ اللہ (م ۱۳۵۲ ھ) ان حنفی حضرات کو جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ کہتے ہوئے جری ہیں، کو ڈراتے ہوئے فرماتے ہیں:

حكى أنه وقع مناظرة بين حنفى و شافعى فى مسجد رصافة فى بغداد فى مسئلة المصراة فقال الحنفى لم يكن أبوهريرة قابل الاجتهاد ولم يكن فقيها إذا سقط عليه حية الأسود فكان الحنفى يعدوولا تدعه الحية فقيل له استغفر من قولك فاستغفر فتركه الحية [۸۹]

’’منقول ہے کہ مسئلہ مصرّاۃ پر بغداد کی مسجد رصافہ میں ایک حنفی اور شافعی کے درمیان مناظرہ ہوا، حنفی عالم نے کہا اس حدیث کے راوی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ نہیں تھے اور نہ ہی اجتہاد کرنے کے قابل تھے، بس یہ کہنا تھا کہ اچانک اس حنفی پر کالا ناگ گرا جس کی وجہ سے حنفی عالم نے دوڑ لگا دی، لیکن سانپ اسے چھوڑنے کے لئے تیار نہ تھا، لوگوں نے کہا اپنے بہتان سے توبہ کرلے اور اللہ تعالیٰ سے معافی مانگ لے، اس نے توبہ، استغفار کی تب سانپ نے اس کا پیچھا چھوڑا۔‘‘

◉ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر اس قسم کی زبان درازی ہی کے ضمن میں اِمام ابن السمعانی رحمہ اللہ (م ۴۸۹ ھ) بھی فرماتے ہیں:

’’صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ذات کو مورد الزام ٹھرانا اس کے فاعل کی رسوائی کی علامت اور بدعت وضلالت ہے۔‘‘ [۹۰]

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حنفی حضرات کے نزدیک فقیہ صحابی ہیں اوران کے بقول ان کی فقہ کی بنیاد ان کے اقوال پر ہے، اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ ھ) نے ان کے فتوی کو اپنی صحیح میں حدیث المصراۃ کے فوراً بعد نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

عن عبد الله بن مسعود قال من اشترى شاة محفلة فردها فليرد معها صاعامن تمر [۹۱]

’’حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ جو شخص ایسی بکری خریدے جس کا دودھ تھنوں میں روک لیا گیا ہو اور اسے واپس کرے تو اس کے ساتھ ایک صاع کھجوریں بھی دے۔‘‘

بنا بریں حدیث مصراۃ نہ تو قیاس صحیح کے خلاف ہے اور نہ ہی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اسے روایت کرنے میں منفرد ہیں، بلکہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت انس رضی اللہ عنہ اور عمرو بن عوف مزنی رضی اللہ عنہ وغیرہ سے بھی مروی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فتویٰ بھی اس کے مطابق ہے، لہٰذا یہ حدیث قیاسی اصول کے خلاف تو ہوسکتی ہے، لیکن کتاب وسنت کے خلاف نہیں، کیونکہ حدیث صحیح بنفسہ حجت ہے۔[92]

مثال نمبر۲

سلمہ بن محبّق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کی لونڈی سے مباشرت کرلی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مقدمہ پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

إن كان استكرهها فهي حرّة وعليه لسيدتها مثلها وإن كانت طاوعته فهي له وعليه لسيدتها مثلها[93]

''اگر اس میں لونڈی کی رضا مندی شامل تھی تو اب وہ لونڈی خاوند کی ملکیت میں آ گئی اور اس کے عوض میں وہ بیوی کو اس جیسی کوئی اور لونڈی دے دے اور اگر خاوند نے لونڈی کو مجبور کیا ہے تو اب وہ آزاد ہے اور اس کے عوض میں خاوند اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور لونڈی دے۔''

اعتراض

◉ اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:

''از روئے قیاس یہ حدیث ناقابل فہم ہے لہٰذا قابل قبول نہیں۔''[94]

جواب

◉ علامہ ابوالحسنات عبدالحیؒ لکھنوی رحمہ اللہ (م۱۳۰۴ھ) معتدل حنفی عالم ہیں، وہ کتب فقہ حنفی میں موجود روایات کے بارے میں سچ فرماتے ہیں:

نصوا على أنه لا عبرة للأحاديث المنقولة فى الكتب المبسوطة ما لم يظهر سندها أو يعلم اعتماد أرباب الحديث عليها، وإن كان مصنفها فقيها جليلا يعتمد عليه فى نقل الأحكام و حكم الحلال والحرام ألاترى إلى صاحب 'الهداية' من أجلة الحنفية والرافعى شارح 'الوجيز' من أجلة الشافعيه مع كونهما ممن يشار إليه بالأنامل ويعتمد عليه الأماجدوالآماثل، قد ذكرا فى تصانيفهما مالا يوجد له أثر عند خبير بالحديث يستفسر كما لا يخفى على من طالع'يخريج أحاديث الهداية' للزيلعى و'تخريج أحاديث شرح الرافعى' لابن حجر العسقلانى، وإذا كان حال هؤلاء الأجلة هذا، فما بالك بغيرهم من الفقهاء الذين يتسباهلون فى إيراد الأخبار ولا يتعمقون فى سند الاثار[95]

''اہل علم نے برملا کہا ہے کہ فقہ کی مشہور کتابوں میں آنے والی احادیث کا اس وقت تک اعتبار نہ کیا جائے جب تک کہ ان کی سند کا حال واضح نہ ہوجائے، یا یہ معلوم ہوجائے کہ اہل حدیث نے ان احادیث پر اعتماد کیا ہے اور اس بات کی پرواہ نہ کی جائے کہ ان کتابوں کے مصنفین بہت بڑے فقیہ ہیں جن پر نقلی احکام اور حلال وحرام کے بارہ میں اعتماد کیا جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ''ہدایہ'' کا مصنف کتنا بڑا حنفی عالم ہے اور اسی طرح 'الوجیز' کا شارح رافعی کا شمار بھی عظیم شافعی علماء میں ہوتا ہے، لوگ ان کی طرف انگلیوں سے اشارے کرتے اور اصحاب فضیلت ان پر پورا اعتماد کرتے ہیں اور ان کا حال یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتابوں میں ایسی ایسی روایات کو ذکر کیا ہے جن کا، حدیث کے ماہرین کے ہاں کوئی وجود نہیں ہے اور یہ بات اس شخص پر بالکل عیاں ہے جس نے اِمام زیلعی رحمہ اللہ کی نصب الرايه فی تخريج

احادیث الهدایہ اور ابن حجر عسقلانیؒ (م۸۵۲ھ) کی تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر کا مطالعہ کیا ہے۔ اندازہ فرمائیں جب ان علماء کا یہ حال ہے تو ان فقہاء کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو احادیث کے لانے میں بڑے متساہل ہیں اور ان کی اسانید میں کوئی غور وفکر نہیں کرتے۔''

یہی حال علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) کا ہے کہ وہ احادیث کو ناقابل عمل بتاتے ہیں، لیکن دلیل کے طور پر ایسی روایت پیش کر دیتے ہیں، جو غیر ثابت اور ضعیف ہوتی ہے۔ سلمۃ بن المحبق رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت، جسے علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) خلاف قیاس ہونے کی بناء پر ناقابل قبول قرار دے رہے ہیں، سرے سے ضعیف اور غیر ثابت ہے، جیسا مسند احمد (محقق) میں ہے:

" إسناده ضعيف والحسن هو ابن أبى الحسن البصرى ، لم يسمع من سلمة ابن المحيق......"[96]

بنا بریں اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م۴۹۰ھ) کا ایک غیر ثابت اور ضعیف روایت کو قیاس کے خلاف سمجھ کر ناقابل عمل قرار دینا قابل التفات نہیں۔

مسلمات اور اصول کلیہ کے خلاف روایات

- اِمام ابن رشد رحمہ اللہ (م۵۹۵ھ) اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما أهل الكوفة فردوا هذا الحديث بجملته لمخالفة للاصول المتواترة على طريقتهم فى رد الخبر الواحد إذا خالف الأصول المتواترة لكون الخبر الواحد مظنونا والأصول يقينية مقطوع بها كما قال عمر فى حديث فاطمة بنت قيس: ما كنا لندع كتاب الله وسنة نبينا لحديث امرأة [97]

''اہل کوفہ کا طریقہ یہ ہے کہ خبر واحد اگر متواتر اصولوں کے خلاف ہو تو اسے رد کر دیتے ہیں، کیونکہ خبر واحد ظنی ہے اور اصول قطعی ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ اور نبی کریم ﷺ کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔''

- دوسری جگہ لکھتے ہیں:

ويصعب رد الأصول المنتشرة التى يقصد بها التأصيل والبيان عند وقت الحاجة بالأحاديث النادرة وبخاصة التى تكون فى عين ولذالك قال عمر فى حديث فاطمة بنت قيس: لا نترك كتاب الله لحديث امرأة[98]

''ایسے اصول جو بہت سی جزئیات کی بنیاد بنتے ہیں اور ان سے غرض بھی ایک کلی ضابطہ بیان کرنا ہوتا ہے، جن سے بوقت ضرورت استدلال کیا جا سکے، ان کو نادر احادیث اور خاص طور پر کسی مخصوص واقعہ میں مروی روایات کی بنیاد پر رد کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے سیدنا عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ کے حکم کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔''

اُصول کا تنقیدی جائزہ

نقد روایت کے درایتی معیار کے اثبات کے لیے ''روایت اِمام کی رائے، اجتہاد، مسلمات اور اصولوں کے خلاف نہ ہو'' کے الفاظ سے جو اصول یہاں پیش کیا گیا ہے، اس سلسلے میں ہم ادبا عرض کرنا چاہیں گے کہ 'اصول سازی' کیا اِماموں نے خود کی ہے یا ان کے پیروکاروں نے ان کی فقہی فروع سے ان کا استخراج کیا ہے؟ دوسرا کیا آئمہ معصوم ہوتے ہیں کہ ان کی بات غلط نہیں ہو سکتی؟ وہ رسالت اور نبوت کے منصب پر تو فائز نہیں ہوتے؟ اس اصول کی دراصل بنیاد یہ ہے کہ اِمام کی فقہ بھی شریعت ہی کی طرح ایک مستقل حیثیت کی

حامل ہے، چنانچہ جو تعبیر اِمام شریعت کی کرے وہی متعین ہے اور اسے چھوڑنا ہدایت کو چھوڑنے کے مساوی ہے۔ ہمارا طالب علمانہ استفسار ہے کہ آپ چاہیں تو اِمام صاحب کی ہر قسم کی بات چھوڑتے ہوئے ان شاگردوں کی اتباع کرلیں تو جائز ہے، لیکن اگر کوئی اور کسی دوسرے اِمام کی دلیل شرعی کی بنا پر پیروی کرتا ہے، تو وہ قابل ملامت کیوں قرار پاتا ہے؟

کیا اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) کے درج ذیل ارشادات لائق اتباع نہیں:

- إذاصحّ الحديث فهو مذهبي [۹۹]
- لايجوز لاحد أن يفتي على رأيي بغير أن يعرف دليلي [۹۹]
- اِمام ابوحنفیہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) کی تو خاص عادت مبارکہ تھی کہ اجتہاد کرتے ہوئے خصوصاً فرمایا کرتے: "هذا رأى أبي حنيفة" یعنی یہ ایک انسان کا کلام ہے، چنانچہ متنبہ ہوجاؤ کہ غلطی بھی کرسکتا ہے۔ [۹۹]
- اِمام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) نقد روایت کے اس درایتی اصول کے حوالے سے لکھتے ہیں:

والأصل أن الحديث إذا ثبت عن رسول الله ﷺ وجب القول به وصار أصلا في نفسه [۱۰۰]

''اصول یہ ہے کہ جب حدیث نبوی ﷺ صحیح ثابت ہوجائے تو (اصول اور مسلمات کے نام پر اسے رد کردینے کے بجائے یوں سمجھنا چاہیے کہ) وہ خود ایک اصول کا درجہ رکھتی ہے، چنانچہ اس کے مطابق فتوی وعمل واجب ہے۔''

چندروایات کی روشنی میں مذکورہ اصول کا جائزہ

اس سلسلہ میں فقہائے احناف رحمہم اللہ کی طرف سے نقد روایت کے درایتی تصور کے عنوان سے جن احادیث کو ناقابل قبول گردانا گیا ہے، ان میں سے چند کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جارہا ہے:

مثال نمبر۱

اِمام مسلم (م۲۶۱ھ) ، اِمام مالک (م۱۷۹ھ) ، اِمام ابوداؤد (م ۲۷۵ھ) ، اِمام ترمذی (م ۲۷۹ھ) اور اِمام نسائی رحمہم اللہ (م۳۰۳ھ) نے روایت کیا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قرآن مجید میں یہ حکم نازل ہوا تھا کہ حرمت رضاعت تب ثابت ہوگی جب بچے نے دس مرتبہ کسی عورت کا دودھ پیا ہو اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہوگیا اور اس کی جگہ یہ حکم نازل ہوا کہ پانچ مرتبہ دودھ پینے سے وہ عورت بچے کی ماں بن جائے گی یہ آیت رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد بھی قرآن مجید میں تلاوت کی جاتی تھی۔

اعتراض

- اِمام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (م۳۷۰ھ) اس پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أما الحديث عائشة فغير جائز اعتقاد صحته على ما ورد...... وليس أحد من المسلمين يجيز نسخ القرآن بعد موت النبي ﷺ فلو كان ثابتا لوجب أن تكون التلاوة موجودة [۱۰۱]

''اس حدیث کی صحت کا اعتقاد رکھنا جائز نہیں کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد قرآن میں نسخ کو جائز نہیں مانتا تو اگر یہ روایت درست ہوتی تو یہ آیت قرآن میں موجود ہوتی۔''

جواب

علامہ جصّاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ ھ) کی غلط فہمی کا سبب اصل میں یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد بھی جب پانچ رضعات کی حرمت والی آیت پڑھی جاتی تھی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تلاوت آپ کی وفات کے بعد منسوخ ہوئی ہے، حالانکہ نسخ کا تعلق آپ کی زندگی سے ہے، وفاۃ النبی کے بعد کوئی حکم منسوخ نہیں ہوسکتا۔

◉ اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ ھ) اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

معناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جدا حتى أنه ﷺ توفى و بعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآنا متلوا لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده فلما بلغه النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى[102]

’’حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مراد یہ ہے کہ پانچ رضعات کی حرمت پر مشتمل آیت کا نسخ بہت دیر بعد ہوا تھا، یہاں تک کہ نبی ﷺ کی وفات کے بعد بھی بعض وہ لوگ قرآن سمجھ کر اس کی تلاوت کرتے رہے جنہیں اس کے نسخ کی خبر نہیں پہنچی تھی اس کے بعد جب انہیں اس کا نسخ پہنچا تو انہوں نے اس کی تلاوت سے رجوع کرلیا اور سب لوگ اس بات پر متفق ہوگئے کہ اس (منسوخ آیت) کی تلاوت نہیں ہوسکتی۔‘‘

حاصل کلام یہ ہے کہ اس آیت کا نسخ نبی اکرم ﷺ کی زندگی میں ہوچکا تھا لیکن بعض لوگوں کو اس کی خبر نہیں پہنچی تھی وہ آپ کی وفات کے کچھ عرصہ بعد بھی اس کی تلاوت کرتے رہے، جب انہیں اس کی اطلاع ملی تو انہوں نے بھی اس کی تلاوت چھوڑ دی اور سب اس کی عدم تلاوت پر متفق ہوگئے تھے۔

مثال نمبر۲

صحیح بخاری میں روایت ہے کہ لبید بن عاصم یہودی نے رسول اللہ ﷺ پر جادو کیا جس کا اثر آپ پر اس طرح ظاہر ہوا کہ آپ کام کرنے کے بعد بھول جاتے کہ آپ نے اسے کیا ہے۔

اعتراض

◉ اِمام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ ھ) اس روایت کی سخت الفاظ میں تردید کرتے ہیں:

ومثل هذا الأخبار من وضع الملحدين...... والعجب ممن يجمع بين تصديق الأنبياء عليهم السلام وإثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة[103]

’’اس طرح کی روایات ملحدین کی وضع کردہ ہیں اور ان لوگوں پر تعجب ہے جو انبیاء کی تصدیق کرتے اور ان کے معجزات کو مانتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی مانتے ہیں کہ جادوگر انبیاء پر یہ عمل کرسکتے ہیں۔‘‘

جواب

وحی کے تابع رہ کر عقل سے استفادہ کرنا مسلمہ حقیقت ہے، لیکن حقائق وحی کا انکار کردینا عقل پرستی کے زمرے میں آتا ہے جو قابل مذمت ہے۔ معتزلہ شروع سے عقل پرستی کا شکار چلے آرہے ہیں۔ علامہ جصاص (م ۳۷۰ ھ) بھی چونکہ معتزلی عقائد کی طرف مائل رہے ہیں اس لئے جو چیزیں انہیں اپنی عقلی حدود سے ماوراء نظر آتی ہیں ان کا انکار کردینے میں جلد بازی سے کام لیتے ہیں۔

◉ علامہ ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) علامہ جصاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ھ) کے معتزلی عقیدہ کی طرف مائل ہونے کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

كذلك نجد الجصاص يميل إلى عقيدة المتزلة و يتأثر بها فى تفسيره فمثلاً عند ما تعرض لقوله تعالىٰ فى الاية من سورة البقرة "واتبعوا ماتتلوا الشياطين على ملك سليمٰن......" نجده يذكر حقيقةالسحر و يقول إنه متى أطلق فهو اسم لكل أمر هو باطل لا حقيقة له ولا ثبات كما ينكر حديث البخارى فى سحر رسول الله ﷺ و يقرر أنه من وضع الملاحدة [104]

''اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ جصاص معتزلی عقیدے کی طرف مائل ہیں اوران کی تفسیر 'احکام القرآن' میں اس کا رنگ نمایاں ہے، مثال کے طور پر سورۃ بقرہ کی آیت ﴿وَاتَّبَعُوْ مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سَلَيْمَانَ ﴾ کے تحت جادو کی حقیقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سحر سے مراد ہر وہ باطل چیز ہوتی ہے جس کی کوئی حقیقت اور نہ اس کا کوئی وجود ہو، اسی طرح وہ صحیح بخاری میں نبی کریم ﷺ پر جادو کیے جانے کی حدیث کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ملحدوں کی گھڑی ہوئی ہے۔''

◉ علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ھ) حدیث بخاری کا انکار کرنے والوں کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث وزعموا أنه يحط منصب النبوة و يشلك فيها قالوا و كل ما أدى إلىٰ ذلك فهو باطل قال المازرى وهذا كله مردود لأن الدليل قدقام على صدق النبىﷺ فيما يبلغه عن الله تعالىٰ وعلى عصمته فى التبليغ [105]

''بعض اہل بدعت نے اس حدیث کا انکار کیا اور کہا ہے کہ اس سے منصب نبوت پر زد پڑتی ہے اور اس میں شکوک وشبہات پیدا ہوتے ہیں۔ اور جو چیز آپ کے منصب نبوت کے خلاف ہو وہ باطل ہے، علامہ مازری نے کہا ہے یہ ساری باتیں مردود ہیں کیونکہ یہ بات دلیل سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کے پیغامات پہنچانے میں سچے اور تبلیغ دین میں غلطی سے معصوم ہیں۔''

بخاری شریف کی حدیث کی روشنی میں نبی اکرم ﷺ پر یہود کے کیے ہوئے جادو کا اثر روحانی نہیں بلکہ جسمانی تھا جو مختصر عرصہ کے بعد زائل ہوگیا تھا اور جسمانی تکلیف شیطان پیغمبروں کو بھی پہنچا سکتا ہے جیسا کہ ایوب علیہ السلام نے کہا تھا:

﴿ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهٗٓ أَنِّىْ مَسَّنِىَ الشَّيْطٰنُ بِنُصْبٍ وَّ عَذَابٍ ﴾ [106]

''جبکہ اس نے اپنے رب کو پکارا کہ مجھے شیطان نے رنج اور دکھ پہنچایا ہے۔''

یہود کے جادو سے آپ کو پہنچنے والی تکلیف بھی جسمانی تھی جس کی وجہ سے آپ کی نظر اورقوت مردمی متاثر ہوگئی تھی اور آپ تشویش میں مبتلا ہوگئے تھے دوسرے لوگوں کی طرح ایسی تکلیفوں سے انبیاء کرام علیہم السلام کو بھی واسطہ پڑتا رہا ہے۔

◉ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ھ) سے نقل کیا ہے:

وأما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التى لم يبعث لأجلها ولا كانت الرسالة من أجلها فهو فى ذلك عرضة لما يتعرض البشر كالأمراض...... مع عصمته عن مثل ذلك فى أمور الدين [107]

''لیکن وہ دنیاوی حوادث جن کے لئے آپ کی بعثت نہیں ہوئی اور نہ ہی وہ آپ کی رسالت کا مقصد ہیں ان حادثات اور امراض سے آپ بھی دوسرے لوگوں کی طرح دوچار ہوتے تھے اس کے باوجود آپؐ دینی امور واحکام میں غلطی سے معصوم تھے۔''

◉ علامہ کرمانی رحمہ اللہ (م۵۴۳ھ) کہتے ہیں:

كان السحر أضره فى بدنه لا فى عقله و فهمه [108]

''اس جادو سے آپ کو جسمانی تکلیف کا سامنا کرنا پڑا تھا،لیکن عقل وفکر اور آپ کی فہم وفراست پر اس سے کوئی اثر نہیں ہوا تھا۔''

ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ ھ) کا یہ کہنا کہ یہ حدیث ملحدین کی وضع کردہ ہے، انتہائی نامناسب بات ہے، کیونکہ اس کے روایت کرنے والے حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور ان کے بھانجے عروہ رضی اللہ عنہ (م ۹۳ھ) اور ان کے بیٹے ہشام رحمہ اللہ (م ۱۴۶ھ) ہیں، جو بلند پایہ محدث ہیں۔

ان کے علاوہ اس حدیث کے راوی ابراہیم بن موسیٰ تمیمی رحمہ اللہ (م ۲۲۰ ھ) ہیں، جو اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ ھ) کے استاد ہیں۔ ان کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) فرماتے ہیں: ثقة حافظ۔[109] امام احمد حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ ھ) فرماتے ہیں: هو كبير في العلم و الجلالة [110]

اس کے دوسرے راوی عیسیٰ بن یونس (م ۱۸۳ ھ) ہیں، جن کے بارہ میں ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) فرماتے ہیں: ثقة مأمون من الثانية [111] اور اِمام عجلی رحمہ اللہ (م ۲۶۱ ھ) نے فرمایا ہے: كان ثبتا في الحديث، اِمام ابوزرعہ رحمہ اللہ (م ۲۶۴ ھ) فرماتے ہیں: "كان حافظًا"، ابن سعد مزید (م ۲۳۰ ھ) کہتے ہیں: "وكان ثقة ثبتا" [112]

حدیث بخاری کے تمام راوی حافظ حدیث اور ثقہ ہیں اور ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ ھ) معتزلہ کی طرح بلا دلیل صحیح بخاری کی روایت کے ثقہ اور صادق رواۃ حدیث کو ملحد قرار دیتے رہے ہیں۔

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) فتح الباری:۳۶۶/۴

(۲) السرخسی، أبی بکرمحمدبن أحمد :اصول السرخسی، تحقیق:ابو الوفا الأفغانی ، دارالمعرفة ، بیروت، ۱۹۷۳ء:۳۶۴/۱

(۳) ایضا

(۴) ایضا

(۵) الموافقات:۱۸/۳

(۶) التمهید:۳/۱

(۷) ابن رشد أبی الولیدمحمدبن أحمد :البیان والتحصیل، تحقیق:سعیدأعراب ، دار الغرب الإسلامي ، بیروت ، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ء :۳۳۱/۱۷

(۸) الشوکانی، محمد بن علی:القول المفید فی ادلة الإجتهاد والتقلید، مصطفی البابی الحلبی ، مصر، ١٣٤٧ : ص۲۳

(۹) عاصم الحداد، محمد:اصول فقه پر ایك نظر، اسلامك پبلشنگ هاؤسنگ ، لاهور، ۱۹۹۱ء :ص۶۰

(۱۰) *اصول فقہ پر ایک نظر*:ص ۶۱

(۱۱) الکرخی ، عبیدالله بن الحسن :ا صول کرخی، اداره تحقیقات اسلامی ، ١٤٠٢هـ:ص۲۵،۲۴، التفسیر و المفسرون *از اِمام ذہبی*:۴۳۴/۲

(۱۲) أصول السرخسی:۳۲۴/۱

(۱۳) اصول الشاشی ، دارالکتاب العربی بیروت ١٤٠٢ه ـ ١٩٨٢ء:ص۱۷ـ۲۰

(۱۴) البانی، محمد ناصر الدین :صحیح الجامع الصغیر وزیادته ، المکتب الاسلامی ، بیروت ، الطبعة الثانية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦ء: ۲۶۴۳

(۱۵) صحیح الجامع الصغیر : ۲۹۳۷

(۱۶) النساء :۸۰

(۱۷) الحشر:۷

(۱۸) إعلام الموقعین عن رب العالمین *از* ابن القیم الجوزیة:۱۲۹/۲ـ۲۶۳

(۱۹) أصول السرخسی:۳۶۵/۱

(۲۰) جامع بیان العلم وفضلہ:۱۹۱/۲

(۲۱) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۶۰

(۲۲) سنن ترمذی: ۸۲

(۲۳) التوبہ: ۱۰۸

(۲۴) أصول السرخسی: ۳۶۵/۱

(۲۵) صحیح مسلم: ۱۴۸۰

(۲۶) اصول السرخسی: ۳۴۵/۱۔۳۷۰

(۲۷) صحیح مسلم: ۱۱۱۲ے

(۲۸) اصول السرخسی: ۳۴۵/۱۔۳۷۰

(۲۹) الجصاص الحنفی ، ابو بکر محمد بن عبد اللہ :احکام القرآن، تحقیق:علی محمد البجاوی ، دار ا لمعرفۃ ، بیروت الطبعۃ الثانیۃ ، ۱۳۸۷ھـ ۱۹۶۷م: ۷۰/۱ے

(۳۰) اصول سرخسی: ۳۶۶/۱

(۳۱) ابن قیم الجوزیہ: الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیۃ ، دارالکتب العلمیۃ ، بیروت: ص ۶۷

(۳۲) الطرق الحکمیۃ: ص ۷۰

(۳۳) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۶۴

(۳۴) شرح المنار از نسفی: ۱۱/۲

(۳۵) عثمانی ، ظفر احمد: مقدمۃ اعلاء السنن، إدارۃ القرآن والعلوم الإسلامیۃ، کراچی: ۱۲/۲ ، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۲۳

(۳۶) مقدمۃ اعلاء السنن: ۱۲/۲

(۳۷) ابن حبان ، ابو حاتم البستی: صحیح ابن حبان، تحقیق عبد الرحمن محمد عثمان، المکتبۃ السلفیۃ ، مدینۃ المنورۃ، ۱۹۷۰ء: ۸۷۵۰

(۳۸) اصول السرخسی: ۳۴۵/۱۔۳۷۰

(۳۹) صحیح مسلم: ۱۲۷۱، سنن ابی داؤد: ۳۶۰۸، سنن ابن ماجہ: ۲۳۷۰

(۴۰) شرح صحیح مسلم از نووی: ۱۲/۴

(۴۱) ملاحظہ ہو: عظیم آبادی ، شمس الحق: عون المعبود شرح ابو داود ، نشر السنۃ ، ملتان ، ۱۳۹۹ھـ: ۳۱/۱۰۔۳۲

(۴۲) ملاحظہ ہو: شرح صحیح مسلم: ۱۲/۴

(۴۳) ملاحظہ ہو:شرح سنن ابی داؤد از ابن القیم مع عون المعبود:۳۴/۱۰

(۴۴) ملاحظہ ہو:نزهة النظر از حافظ ابن حجر: ص۸۰۔۸۳

(۴۵) صحیح بخاری:۸۴۴۰

(۴۶) صحیح بخاری:۶۱۲۹

(۴۷) إعلام الموقعين:۲۶۲/۲

(۴۸) ابن رشد أبی الولید محمد بن أحمد: بدایه المجتهد ونهایة المقتصد، دار الجلیل ، بیروت ، الطبعة الاولی ، ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ء:۱۷۴/۱

(۴۹) اصول السرخسی:۳۶۸/۱

(۵۰) عبد الکریم زیدان:الوجیز فی اصول الفقه، فارن اکیدمی، لاهو ر، الطبعة السادسة(مترجم):ص۲۰۵

(۵۱) السنن الکبریٰ: ۵/۲(۵۱)، السنن الکبریٰ: ۷۵/۲

(۵۲) السنن الکبریٰ للبیهقی:۷۵/۲

(۵۳) السنن الکبریٰ للبیهقی:۷۵/۲

(۵۴) الخطابی البستی، امام أبی سلیمان حمد بن محمد:معالم السنن، المکتبة العلمیة، بیروت، الطبعة الثانیة ، ١٤٠١ هـ ١٩٨١ء:۱۹۳/۱

(۵۵) فتح الباری:۲۲۰/۲

(۵۶) المروزی ، أبی محمد بن نصر:قیام اللیل ، المکتبة الأثریة ، سانگله هل ، ١٩٦٩ء:ص۱۲۴

(۵۷) المستدرك:۲۳۳/۱

(۵۸) ابن خزیمه السلمی، محمد بن اسحاق بن خزیمه:صحیح ابن خزیمة، تحقیق: محمد الأعظمی ، ط۱ ، المکتب الاسلامی، بیروت، ١٤٠٠هـ:۲۵۱/۱

(۵۹) اصول فقہ پر ایک نظر:ص۷۱

(۶۰) اصول السرخسی:۳۳۵/۱،بحوالہ اصول فقہ پر ایک نظر:ص۷۲

(۶۱) احناف کا یہ اصول المبسوط للسرخسی وغیرہ میں موجود ہے۔

(۶۲) جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی أصول الفقه :ص۲۰۵

(۶۳) دیکھیں: جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی أصول الفقه، مقدمہ کتاب

(۶۴) بخاری:۷۳۵۳

(۶۵) سرخسی ، شمس الدین :المبسوط، دار المرفة ، بیروت ،۱۳۹۸هـ: ١/ ١٣٩

(۶۶) اصول فقہ پر ایک نظر:ص۶۹

(٦٧) اصول السرخسی:١/٣٦٤

(٦٨) ابن حزم، علی بن احمد بن سعید:المحلی ، الطبعة الثانیة ، طبعة النهضة ، مصر:١٠/٢٣٢

(٦٩) بدایة المجتهد ازابن رشد:٤/٣٤٨

(٧٠) ایضا

(٧١) بدایة المجتهد:٣/٥٩

(٧٢) اصول السرخسی:١/٣٣٥

(٧٣) *اصول فقہ پر ایک نظر:*٢/٧٢

(٧٤) اصول السرخسی:١/٣٣٨۔٣٤١

(٧٥) اصول الشاشی :ص٢٧٥۔٢٧٦

(٧٦) اعلاء السنن:٣/٥٩

(٧٧) شرح فتح القدیر:١/٣١١

(٧٨) السنة المفتری علیها: ص١٨٠

(٧٩) *اصول فقہ پر ایک نظر:*ص٧٠

(٨٠) ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی بکر:مختصر الصواعق المرسله،المطبعة السلفیة، مکة المکرمة :ص٥٠٤

(٨١) روپڑی ، حافظ عبد الله : مودودیت اوراحادیث نبویه، اداره دینیات جامع قدس ، لاهور

(٨٢) قواعد التحدیث:ص١٩١

(٨٣) هدایه:١/٨٦

(٨٤) صحیح بخاری: ٢١٤٩

(٨٥) اصول السرخسی:١/٣٤١

(٨٦) فتح الباری:٤/٣٦٦

(٨٧) العرف الشندی:ص٣٩٤

(٨٨) اعلام الموقعین:٢/١٦

(٨٩) انورشاه الکشمیری ، محمد:العرف الشذی علی جامع الترمذی، المکتبة الرحمانیة، دیوبند:ص٣٩٤

(٩٠) فتح الباری :٤/٣٦٥

(٩١) صحیح بخاری مع الفتح:٤/٣٦١

(٩٢) *اعتراضات کے جوابات کے لئے دیکھیں،* فتح الباری :٤/٣٦٦۔٣٦٧ اور إعلام الموقعین:٢/١٥۔١٧

(۹۳) سنن ابی داؤد:۴۴۵۰، سنن بیہقی:۲۴۰/۸

(۹۴) اصول السرخی:۳۴۱/۱

(۹۵) لکھنوی، ابی الحسنات محمد عبد الحي: الأجوبة الفاضلةللأسئلة العشرة الكاملة، تعليق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤ء:ص۲۹

(۹۶) مسند اِمام احمد(محقق): ۲۵۲/۳۳

(۹۷) بداية المجتهد:۲۱۶/۲

(۹۸) بداية المجتهد:۲۹/۲

(۹۹) الفتوحات المكية: ۲۶/۵،المستخرج على المستدرك: ۱۵/۱

(۱۰۰) معالم السنن:۱۱۳/۳

(۱۰۱) احکام القرآن:۱۲۵/۳، اصول السرخسی:۷۹/۲،۸۰

(۱۰۲) صحیح مسلم بشرح النووی:۲۹/۱۰

(۱۰۳) احکام القرآن:۴۶/۱

(۱۰۴) التفسير والمفسرون:۴۴۱/۲

(۱۰۵) فتح الباری:۲۲۶/۱۰

(۱۰۶) سورة ص : ۴۱

(۱۰۷) فتح الباری:۲۲۷/۱۰

(۱۰۸) فتح الباری:۲۲۸/۱۰

(۱۰۹) التقریب:۴۴/۱

(۱۱۰) تهذيب التهذیب:۱۷۱/۱

(۱۱۱) التقریب:۱۰۳/۲

(۱۱۲) تهذيب التهذیب: ۲۳۹/۸

فصل دوم

فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ کے درایتی اصول
اور بعض امثلہ کی روشنی میں ان کا جائزہ

فقہائے موالک رحمہم اللہ کے درایتی اُصول اوران کا تنقیدی جائزہ

اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اگرچہ فقہائے محدثین رحمہم اللہ کے آئمہ میں شمار ہوتے ہیں، اس کے باوجود متعد وجوہات کی بنا پر متاخرین مالکی فقہاء رحمہم اللہ کے ہاں بھی جو عقیدت اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اوران کے مذہب کے اصولوں سے رہی ہے اس نے بھی تقلیدی روپ اختیار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے متقدمین رحمہم اللہ میں امام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) اور اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے متبعین بالعموم فقہ اور حدیث کے سلسلہ میں متوازن رویہ اختیار کرتے رہے، جبکہ حنفیہ اور متاخرین مالکیہ میں فقہ اور حدیث کی باہم برتری اور عدم برتری کی بحثیں چلتیں رہیں۔

◉ اِمام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) نقد روایت کے درایتی اصولوں کے حوالے سے شوافع اور حنابلہ کے موافقت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والأصل أن الحديث إذا ثبت عن رسول الله ﷺ وجب القول به وصار أصلا فى نفسه[1]

’’اصول یہ ہے کہ جب حدیث نبوی ﷺ صحیح ثابت ہوجائے تو (درایتی نقد کے اصولوں کے نام پر اسے رد کردینے کے بجائے یوں سمجھنا چاہیے کہ) وہ خود ایک اصول کا مقام حاصل کرلیتی ہے، چنانچہ اس کے مطابق فتوی وعمل واجب ہے۔‘‘

شوافع اور حنابلہ رحمہم اللہ کے بالمقابل آئمہ اہل سنت میں سے فقہائے احناف رحمہم اللہ ہی نے حدیث کے قبول کرنے میں تقلیدی الجھنوں کی وجہ سے پس وپیش سے کام لیا ہے اور تحقیق حدیث میں محدثین کے قبولیت حدیث کے اصولِ خمسہ سے حدیث کی تحقیق کی ظنیت ہی کے قائل رہے۔ اس لیے انہوں تحقیق حدیث میں قطعیت پیدا کرنے کے لیے تحقیقِ مزید کے طور پر درایتی نقد کے اصول پیش کیے۔ اس کے بالمقابل حنابلہ اور شوافع میں چونکہ حدیث کی طرف رجحان غالب رہا ہے، اس لیے ان کے ہاں بالعموم محدثین کرام رحمہم اللہ کے بیان کردہ خبر مقبول کی شرائطِ خمسہ کے پائے جانے کی صورت میں تحقیق میں روایت کی صحت قطعی قرار پا جاتی ہے۔[2]

یہی وجہ ہے کہ وہ تحقیق مزید کے قائل ہیں اور نہ ہی درایتی نقد کے عنوان سے اپنی کتب میں درایتی اصول پیش کرتے نظر آتے ہیں۔ بہرحال اس سلسلہ میں فقہائے احناف رحمہم اللہ کی طرح متاخرین مالکی فقہاء رحمہم اللہ کی طرف سے نقدروایت کے درایتی تصور کے عنوان سے جن اصولوں کو عام طور پر پیش کیا جاتا ہے، ان میں سے چند کا تذکرہ بطورِ مثال ذیل میں کیا جارہا ہے:

① مخالف قرآن روایات

متاخرین فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ کا اصول یہ ہے کہ اگر کوئی روایت ظاہر قرآن، عمل اہل مدینہ اور قیاس قوی کے معارض ہوتو وہ اس کو قبول نہیں کرتے۔

◉ اس سلسلہ میں اِمام شاطبی رحمہ اللہ (م۷۹۰ھ) ان کے اصول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

هذا القسم على ضربين: أحدهما أن تكون مخالفته لأصل قطعية فلا بد من رده . والآخر أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظنّى وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت فى الجملة أن مخالفة الظنى لأصل قطعى يسقط إعتبار الظنى

على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه [3]

''ظنی دلیل اگر قطعی دلیل کے مخالف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کا اصل کے مخالف ہونا قطعی ہو، اس صورت میں اس کو رد کر دینا لازم ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا اصل کے خلاف ہونا ظنی ہو، یا تو اس لیے کہ اصل کے ساتھ اس کی مخالفت ظنی ہے اور یا اس لیے کہ اصل کا قطعی ہونا متحقق نہیں ہوا۔ اس دوسری صورت میں مجتہدین کے لیے اختلاف کی گنجائش ہے۔ لیکن اصولی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ ظنی کا قطعی کے مخالف ہونا ظنی کو ساقط الاعتبار کر دیتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔''

اُصول کا تنقیدی جائزہ

روایت کو قرآن پر پیش کئے جانے کا اصول اول تو بنیاداً ہی غلط ہے، کیونکہ جس مفہوم میں آپ قرآن اور صحیح سند سے ثابت ہو جانے والی روایت میں تضاد خیال کر رہے ہیں، وہ آپ کا فہم ہے۔ اسے کسی طرح بھی قرآن یا حدیث قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ہی فقہ انسانی کو شریعت قرار دینا کسی طور پر جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ کی نسبت مجتہد کی طرف ہی ہوتی ہے، اسے فقہ ومراد الٰہی کہنا جائز نہیں۔

⦿ اس بات کی تائید صحیح مسلم کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''آنحضور ﷺ جب کسی لشکر کو جنگ پر بھیجتے تو فرماتے کہ کسی قلعہ والے کو امان دیتے وقت اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ پر امان مت دینا، بلکہ اپنے ذمہ پر امان دینا، کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ انہیں امان نہ دینا چاہتے ہوں۔''

اس حدیث کو اِمام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے مختلف سندوں سے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور اس حدیث کے بعض طرق میں اس سلسلہ میں کافی مفید باتیں بھی موجود ہیں۔ اس لئے اصول یاد رہے کہ ''فقہ از خود شریعت نہیں ہوتی، بلکہ ماخوذ از شریعت ہوتی ہے۔''

الغرض روایت کو قرآن پر پیش کرنے کا مطلب ماسوائے اس کے کیا ہے کہ آپ اسے اپنے قرآن سے سمجھے ہوئے اپنے فہم پر پیش کریں، حالانکہ وہ قرآن نہیں۔ پھر آپ ہی واضح فرمایئے کہ دو صحیح سند سے ثابت ہو جانے والے متن (یعنی وہ قرآن وسنت ہوں یا وہ دو سنتیں ہوں یا دونوں قرآن کی آیات ہوں) باہم آپس میں متضاد ہو سکتے ہیں؟ اس سے بڑی دلیل اللہ اور اس کی شریعت کے ناقص ہونے پر اور کیا ہو سکتی ہے؟

⦿ اس لئے اِمام دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵ھ) اپنی سنن کے شروع میں یعلی بن حکیم رحمہ اللہ (م ۱۲۰ھ) کے طریق سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ھ) کا قول لکھتے ہیں:

''کیا رسول اللہ ﷺ قرآن مجید سے اختلاف کے لئے تشریف لائے تھے۔''

بہرحال اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے لیکن اس کی دلالت کہیں قطعی ہے اور کہیں ظنی۔

اگر یہ بات ہم تسلیم کر لیں کہ احادیث وروایات کو لازماً قرآن کے متن سے پرکھا جانا چاہئے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ نبی اکرم ﷺ کا صحیح سند سے صادر ہونے والے قرآن کی تشریح وتبیین سے متعلق اقوال وافعال اور تقریرات دو بنیادی قسموں پر مشتمل ہیں:

① جو قرآن کے مطابق ہوں، یہ واجب العمل ہیں۔

② جو قرآن کے خلاف ہوں، یہ لائق رد ہیں۔

گویا کہ رسول اللہ ﷺ کی تشریعی زندگی کا ایک پہلو خدانخواستہ قرآن سے اختلاف کا بھی ہے، حالانکہ یہ بات کوئی ہوش مند تو کیا معمولی سی عقل والا انسان بھی نہیں کہہ سکتا۔

چند روایات کی روشنی میں مذکورہ اصول کا جائزہ

اس اصول پر انہوں نے متعدد روایات کو قبول نہیں کیا۔

مثال نمبر۱

نبی کریمﷺ کا ارشاد گرامی ہے: «من مات و علیه صیام صام عنه ولیه»

اعتراض

◉ اِمام شاطبی رحمہ اللہ (م۷۹۰ھ) علمائے موالک کے ہاں اس روایت کو نا قابل قبول شمار کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لمنافاته للأصل القرآن الکلی نحو قوله تعالی: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰی وَأَنْ لَّیْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰی﴾ [4]

’’کیونکہ یہ قرآن کے بیان کردہ اس ضابطے کے خلاف ہے کہ کوئی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی اور یہ کہ انسان کے لئے وہی عمل کارآمد ہیں جواس نے خود کئے ہوں۔‘‘

جواب

جہاں تک پہلے ضابطہ کا تعلق ہے تو یہ حدیث اس کے معارض نہیں ہے، کیونکہ قرآنی ضابطے میں بوجھ اور وزر سے مراد گناہ کا بوجھ ہے، جبکہ میت کی طرف سے روزہ رکھنا نیک عمل ہے۔ رہا دوسرا ضابطہ تو حدیث نبوی بھی اس کے منافی نہیں ہے، کیونکہ میت کے روزے رکھنے کا حکم اس کے اولیاء کو دیا گیا ہے، جواس کی اولاد اور قریبی رشتے داروں پر مشتمل ہوتے ہیں اور میت کی اولاد بھی اس کی سعی اور محنت میں شامل ہے۔جنہیں اس نے اسلامی تربیت میں رنگا ہے۔ جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے:

«إن أطیب ما أکل الرجل من کسبه وإن ولده من کسبه» [5]

’’بے شک عمدہ رزق جو انسان کھاتا ہے وہ ہے جو وہ خود کماتا ہے اوراس کی اولاد بھی اس کی کمائی میں شامل ہے۔‘‘

لہٰذا حدیث مذکورہ قرآنی ضابطوں کے خلاف نہیں ہے۔

مثال نمبر۲

اِمام مسلم(م۲۶۱ھ)،اِمام مالک(م۱۷۹ھ)،اِمام ابوداؤد(م۲۷۵ھ)،اِمام ترمذی(م۲۷۹ھ)اور اِمام نسائی(م۳۰۳ھ) رحمہم اللہ کی کتب حدیث میں موجود وہ احادیث جن میں یہ کہا گیا ہے کہ جب تک بچہ پانچ یا دس مرتبہ کسی عورت کا دودھ نہ پی لے، حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

اعتراض

◉ مذکورہ روایات کے بارے میں اِمام شاطبی رحمہ اللہ (م۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

ولم یعتبر فی الرضاع خمسا ولا عشرا للأصل القرآن فی قوله تعالی: ﴿وَأُمَّهَاتُکُمُ الّٰتِیْ أَرْضَعْنَکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ [6]

’’اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) نے رضاع میں پانچ یا دس مرتبہ کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ یہ چیز قرآن کی اس آیت کے عموم کے خلاف ہے:

﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾''.

جواب

فقط قرآن کریم سے کسی بھی آدمی کا کوئی بھی استدلال صرف تب صحیح تسلیم کیا جاسکتا ہے، جبکہ قرآن مجید خانہ کعبہ کی چھت پر اتارا گیا ہو اور وہاں سے اٹھا کر ہر شخص کو اپنی فہم وفراست کے مطابق اس پر عمل کرنے کی اجازت دی گئی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ قرآن کریم کا نزول رسول اللہ ﷺ کی ذات اقدس پر ہوا ہے۔ اس کی تشریح وتبیین آپ ﷺ کے منصب میں داخل ہے۔ چنانچہ مسئلہ ہذا میں آپ ﷺ نے اس آیت کریمہ کے نزول کے بعد اسے پانچ رضعات سے مقید کیا ہے۔ آیت سرقہ میں امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) جس طرح معمولی چیز چرانے پر ہاتھ کاٹنے کی اجازت نہیں دیتے، بلکہ اسے حدیث نبوی ﷺ کی روشنی میں ربع دینار یا ثلاثہ دراہم سے مقید کرتے ہیں، اسی طرح آیت رضاعت میں بھی حدیث نبوی ﷺ سے اسے مقید کرنا اور پھر اس پر عمل کرنا ضروری ہے، کیونکہ دو شرعی دلیلوں میں سے کسی ایک کو چھوڑنے کی بجائے دونوں پر عمل کرنا چاہئے۔

② عمل اہل مدینہ اور اس کے خلاف روایات

- امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ)، امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا موقف عمل اہل مدینہ کے حوالے سے یوں لکھتے ہیں:

فجملة مذهب مالك في ذلك إيجاب العمل بمسنده ومرسله مالم يعترضه العمل بظاهر بلده [۷]

''امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ مسند یا مرسل خبر واحد پر عمل کرتے ہیں بشرطیکہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو۔''

- اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے ابن رشد الجدّ رحمہ اللہ (م ۵۲۰ھ) لکھتے ہیں:

إن العمل أقوى عنده من خبر الواحد لأن العمل المتصل بالمدينة لا يكون إلا أن توقيف فهو يجري مجرى ما نقل نقل التواتر من الأخبار فيقدم على خبر الواحد [۸]

''امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس شہر میں جاری ہونے والا عمل بہرحال رسول اللہ ﷺ کے احکام کے خلاف نہیں ہوسکتا، پس یہ متواتر روایت کے قائم مقام ہے اور اسے خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے۔''

اُصول کا تنقیدی جائزہ

- ڈاکٹر عبد الکریم زیدان حفظہ اللہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے مذکورہ اصول پر حاشیہ آرائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''جب ایک حدیث کی روایت صحیح ہو یعنی اس کو عادل، معتبر اور ان لوگوں نے روایت کیا ہو، جن کا حافظہ قوی ہو تو اس کا اتباع کرنا، اس کو قبول کرنا اور اس سے احکام مستنبط کرنا ہم پر لازم ہے، خواہ یہ عمل اہل مدینہ کے موافق ہو یا مخالف، خواہ یہ مقررہ اصول اور قیاس کے تقاضے کے مطابق ہو یا نہ ہو، خواہ اس کے راوی کا اس پر عمل ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ کسی ایسے واقعہ کے بارے میں ہو جو کثرت سے پیش آتا ہے یا کبھی کبھی، اہل مدینہ کا اتفاق کوئی حجت نہیں کیونکہ وہ کل امت نہیں بلکہ امت کا ایک جزء ہیں۔''[۹]

اس سلسلہ میں ہم عرض کریں گے کہ اہل مدینہ کا عمل ہو یا امت کا عمل تواتری (جسے اصلاحی مکتب فکر 'سنت' کی اصطلاح سے بیان کرتا ہے) یا متنِ روایت پر صحابہ وتابعین کے دور میں تعامل کا اصول ہو، ان تمام کی نوعیت یہ ہے کہ ان سے امت کے مختلف ادوار یا مختلف علاقوں کے اہل علم کا طرز عمل مراد لیا جارہا ہے، ان تمام طبقات کا احترام اپنی جگہ، لیکن نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد یہ لوگ

دین میں کسی بات کے تعین کے سلسلہ میں کوئی اضافی حق نہیں رکھتے۔ کیا اہل مدینہ کا عمل یا دوسری صدی میں لوگوں کا رواج و تعامل احکاماتِ شریعت کی تعیین کے لئے حتمی و قطعی ذریعہ ہیں؟ باقی رہا اس ضمن میں اصحاب مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا یہ مفروضہ کہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے زمانے میں لوگوں کا جو عمل تھا، وہ عہد صحابہ سے منقول چلا آ رہا تھا چنانچہ اسے سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت ہی سمجھا جائے، تو اس پر ہم احتراما عرض کریں گے کہ یہاں انہوں نے دو پہلوؤں سے غلطی کی ہے:

① پہلی غلطی اس تصور میں کہ 'عمل اہل مدینہ تمام مسلمانوں کے لئے حجت ہے'۔ یہی وجہ ہے کہ خود اس کی حیثیت محققین اصحاب مالک رحمہ اللہ کے بقول اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے ہاں مسلم نہ تھی، جیسا کہ محقق مالکی علماء قاضی عبدالوہاب رحمہ اللہ (م ۱۷۷ھ) اور ابوالولید الباجی رحمہ اللہ (م ۴۷۴ھ) نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اگر اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کی نگاہ میں اس کی کچھ حیثیت ہوتی تو جب خلیفہ ہارون الرشید رحمہ اللہ (م ۱۹۳ھ) نے ان سے چاہا کہ تمام مسلمانوں کو موطا پر عمل کرنے کے لئے کہا جائے اور اسے دستور کی حیثیت دے دی جائے تو وہ اس کی بات مان لیتے، لیکن انہوں نے اسے نہ مانا اور فرمایا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مختلف ممالک میں پھیل گئے ہیں اور ان میں سے ہر ایک گروہ کے پاس وہ علم ہے جو دوسروں کے پاس نہیں ہے۔ میں نے تو فقط اپنے شہر والوں کا علم یکجا کیا ہے۔ اس متاخر عمل کو حجت فقط بعض جامد مقلد قسم کے مالکی علماء ہی مانتے ہیں۔[10]

② ان کا سارے کا سارا عمل عہد صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول چلا آ رہا ہے۔ اس کے جس حصے کی واقعی یہ حیثیت ہے اس کی حجیت ان ہی کو نہیں، بلکہ سب کو تسلیم ہے اور اس کا جو حصہ اجتہاد اور استدلال پر مبنی ہے، ان کے اور دوسروں میں اختلاف اس کے بارے میں ہے اور اس اجتہاد یا استدلال کو شریعت قرار دینا اور اس پر عمل اہل مدینہ کا حجت گردانا کسی طور پر صحیح نہیں اور یہ کیوں نہ ہو کہ خود مدینہ میں خلافت راشدہ کے دور ثالث کے آخر میں شہادت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے بعد فتنوں کا دروازہ کھل گیا تھا۔

چند روایات کی روشنی میں مذکورہ اصول کا جائزہ

فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ کی طرف سے نقد روایت کے درایتی تصور میں مذکورہ عنوان کے اعتبار سے جن احادیث کو ناقابل قبول گردانا گیا ہے، ان میں سے چند کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جا رہا ہے:

مثال نمبر ۱

صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا»[11]

''دو آدمی جب آپس میں بیع کریں تو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے پہلے دونوں کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔''

اعتراض

◉ مذکورہ حدیث کے بارے میں امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں:

ولا يرى العمل بحديث خيار المتبايعين...... لما اعترضهما عنده من العمل[12]

''اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) خیار مجلس کی حدیث پر عمل نہیں کرتے کیونکہ یہ عمل اہل مدینہ کے معارض ہے۔''

جواب

خیارِمجلس سے مراد وہ حدیث ہے، جو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے بایں الفاظ مروی ہے:

عن رسول الله ﷺ أنه قال إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا وكانا جميعا [13]

''نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: جب دو شخص خرید وفروخت کریں تو ان میں سے ہر ایک (بائع اور مشتری) کو وہ چیز واپس لینے یا دینے کا اختیار حاصل ہے جب تک کہ وہ آپس میں (اس مجلس سے) جدا نہ ہوں اور اکٹھے رہیں......''

◉ خیارِ مجلس حاصل ہونے پر اہل مدینہ کا عمل تھا یا نہیں؟ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) اسے ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وتعقب بأنه قال به ابن عمر ثم سعيد بن المسيب ثم الزهرى ثم ابن أبى ذئب كما مضى، وهؤلاء من أكابر علماء أهل المدينة فى أعصارهم ولا يحفظ عن أحد من علماء المدينة القول بخلافه سوى عن ربيعة [14]

''عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، سعید بن مسیّب، ابن شہاب زہری، ابن ابی ذئب رحمہم اللہ جیسے علماء خیارِمجلس کے قائل تھے اور یہ حضرات اپنے اپنے دور میں مدینہ کے بڑے بڑے فقہاء وعلماء میں شمار ہوتے تھے، اور یہ حضرات اپنے اہل مدینہ میں سے کسی سے بھی خیارِمجلس کی مخالفت ثابت نہیں ہے۔''

ربیعہ رائی رحمہ اللہ چونکہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) کے اساتذہ سے ہیں، خیارِمجلس کی حدیث پر صرف ان کا عمل نہ ہونے کی وجہ سے اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) نے مطلقاً اس حدیث کو عمل اہل مدینہ کے خلاف کہہ دیا ہے، جیسا کہ یہ انکا اصول ہے۔ خیارِمجلس کی حدیث کے پیش نظر شوافع اور حنابلہ اس کے قائل ہیں اور مالکی اور حنفی علماء اس کا انکار کرتے ہیں۔ مالکی تو صرف یہ کہہ کر اس حدیث کو چھوڑ دیتے ہیں کہ یہ عمل اہل مدینہ کے خلاف ہے، لیکن علمائے احناف کے ہاں یہ حدیث خلاف مذہب ہونیکی وجہ سے قابل عمل نہیں۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمہ اللہ (م۱۳۳۹ھ) حدیث مذکور کی صحت کو ماننے کے باوجود اس کے نا قابل قبول ہونے کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والحق والانصاف أن الترجيح للشافعي فى هذه المسئلة، نحن مقلدون يحب علينا تقليد إمامنا [15]

''حق بات اور انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس (خیارِمجلس کے) مسئلہ میں راجح مذہب اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کا ہے (جو خیارِمجلس کے قائل ہیں)، لیکن ہم چونکہ مقلد ہیں لہٰذا ہم پر اپنے اِمام ابوحنیفہ (م۱۵۰ھ) کی تقلید کرنا واجب ہے (جو کہ خیارِ مجلس کے قائل نہ تھے)۔''

مثال نمبر۲

سنن ابوداؤد کی بعض وہ روایات جن میں رسول اللہ ﷺ سے حضر کی حالت میں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ثابت ہے۔ [16]

اعتراض

اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) اس رخصت کے قائل نہیں۔

◉ اِمام ابوالولید رحمہ اللہ (م۵۲۰ھ) ابن رشد الجدّ رحمہ اللہ (م۵۹۵ھ) اس حوالے سے لکھتے ہیں:

وسئل عن المسح على الخفين فى الحضر أيمسخ عليهما؟ فقال لا، ما أفعل ذالك...... وإنما هى هذه الأحاديث. قال ولم يروا يفعلون ذالك وكتاب الله أحق أن يتع ويعمل به [17]

''اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے حضر میں مسح على الخفين کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا میں ایسا نہیں کرتا۔ اس کے حق میں تو

بس یہ حدیثیں ہی ہیں جبکہ خلفاء راشدین (اور اہل مدینہ) کا عمل اس پر نہیں ہے کتاب اللہ کے حکم (غسل) پر ہی عمل کرنا درست ہے۔''

جواب

اِمام ابن رشد رحمہ اللہ (م۵۹۵ھ) نے اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے حضر میں موزوں پر مسح نہ کرنے کی جو وجہ ذکر کی ہے، وہ سفر کے دوران موزوں پر مسح کرنے کے جواز کے قائل ہونے کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ سفر کی حالت میں موزوں پر مسح کرنے کا جواز بھی قرآن کریم سے تو ثابت نہیں ہے اس کے حق میں بھی تو حدیثیں ہی ہیں جن پر اعتماد کیا گیا ہے اور جب سفر کے دوران مسح علی الخفین کو احادیث کی وجہ سے اختیار کرلیا گیا ہے، حالانکہ قرآن کریم میں غسل کا حکم ہے تو حضر کی حالت میں بھی احادیث نبویہ کے پیش نظر موزوں پر مسح کیا جاسکتا ہے۔ مسح علی الخفین کے بارے میں دراصل اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے تین مختلف اقوال مروی ہیں، جنہیں امام ابن رشد رحمہ اللہ (م۵۹۵ھ) نے نقل کیا ہے۔

◉ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م۵۹۵ھ) مزید فرماتے ہیں:

القول المشهور أنه جائز على الإطلاق وبه قال جمهور فقهاء الأمصار والقول الثانى جوازه فى السفر دون الحضر والقول الثالث منع جوازه بإطلاق وهوأشدها والأ قاويل الثلاثة مروية عن الصدر الأول وعن مالك [۱۸]

''مشہور قول یہ ہے کہ موزوں پر مسح حضر وسفر دونوں حالت میں جائز ہے اسی کے دیارِ اسلامیہ کے جمہور فقہاء قائل ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ سفر میں جائز ہے، حضر میں نہیں۔ تیسرا قول جو ان اقوال میں سے سختی پر مشتمل ہے وہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح سفر وحضر ہر حالت میں منع ہے اور یہ تینوں اقوال صدر اول کے لوگوں سے اور اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے بھی مروی ہیں۔''

اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے ان تینوں اقوال کے مروی ہونے کی صورت میں کسی ایک قول کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا، جب تک کہ آپ سے اس کی صحت کو ثابت نہ کردیا جائے اور اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے پہلا قول صحیح ثابت ہے کہ سفر وحضر میں موزوں پر مسح کیا جاسکتا ہے۔

◉ اِمام نووی رحمہ اللہ (م۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

أجمع من يعتد به فى الإجماع على جواز المسح على الخفين فى السفر و الحضر سواء كان لحاجة أولغير ها حتى يحوز للمرأة الملازمة بيتها و الزمن الذى لا يمشى وإنما أنكرته الشيعة والخوارج ولا يعتد بخلافهم وقدروى عن مالك روايات فيه والمشهور فى مذهبه كذهب الجماهير [۱۹]

''جن لوگوں کے اجماع کا اعتبار ہے وہ سب سفر وحضر میں موزوں پر مسح کے جواز پر متفق ہیں اس کی ضرورت ہو یا نہ ہو اسی لئے گھر میں رہنے والی عورت بھی یہ مسح کرسکتی ہے اور لولا لنگڑا شخص بھی موزوں پر مسح کرسکتا ہے جو چلنے سے عاجز ہوتا ہے۔ شیعہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے اور ان کے اختلاف کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) سے اس بارہ میں مختلف روایات آئی ہیں لیکن ان کا بھی مشہور مذہب جمہور فقہاء کی طرح ہے (جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں)۔''

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر لا أعلم روى عن أحد من فقهاء السلف إنكاره إلاعن مالك مع أن الروايات الصحيحة عنه مصرحة بإثباته [۲۰]

’’ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) نے کہا ہے فقہائے سلف میں سے کسی نے بھی موزوں پر مسح کا انکار نہیں کیا، ہاں اِمام مالک سے یہ انکار منقول ہے، لیکن ان سے بھی صحیح روایت موزوں پر مسح کے جواز کی ہے۔‘‘

◉ الاستذکار میں حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) اس سے بڑھ کر فرماتے ہیں:

لا أعلم احدا من فقهاء المسلمين روى عنه إنكار ذلك إلا مالكا والرويات الصحاح عنه بخلاف ذلك موطؤه يشهد للمسح على الخفين فى الحضر والسفر وعلى ذلك جميع أصحابه وجماعة أهل السنة [۲۱]

’’میرے علم میں مسلمان فقہاء میں سے کوئی ایسا نہیں ہے جس نے مسح علی الخفین کا انکار کیا ہو، اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے اگرچہ انکار منقول ہے لیکن صحیح روایات اس کے خلاف (اس کا جواز ثابت کرتی) ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے مؤطا سے بھی سفر وحضر میں مسح کے جواز کی تائید ہرتی ہے یہی مذہب تمام مالکیوں اور جماعت اہل سنت کا ہے۔‘‘

◉ قاضی ابوالولید الباجی مالکی رحمہ اللہ (م۴۷۴ھ) نے تو یہ ثابت کیا ہے کہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے اپنے انکار سے رجوع کرلیا تھا۔ وہ فرماتے ہیں:

عن ابن وهب أنه قال آخر ما فارقته على المسح فى السفر والحضر...... فدل ذلك على أنه، منعه أولا على وجه الكراهية لما لم يراهل المدينة يمسحون ثم رأى الاثار فأباح المسح على الإطلاق [۲۲]

’’اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے شاگرد ابن وهب رحمہ اللہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: ’’آخری مرتبہ جب میں نے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کو چھوڑا تو اس وقت وہ سفر وحضر میں موزوں پر مسح کیا کرتے تھے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے اس کا پہلے انکار کیا تھا جبکہ انہوں نے دیکھا کہ اہل مدینہ موزوں پر مسح نہیں کرتے، مگر جب انہیں اس کے جواز کی احادیث ملیں تو وہ سفر وحضر میں موزوں پر مسح کے جواز کے قائل ہوگئے تھے۔‘‘

◉ قاضی باجی رحمہ اللہ (۴۷۴ھ) مزید لکھتے ہیں:

فاما المسح فى الحضر فعن مالك فيه روايتان احداهما المنع والثانية الإباحة وهو الصحيح وإليه رجع مالك والدليل على ذلك حديث: على بن أبى طالب قال جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام وليا ليهن للمسافر و يومًا وليلة للمقيم [۲۳]

’’حضر میں موزوں پر مسح کے بارہ میں اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے دو روایات آتی ہیں: ایک منع کی اور دوسری جواز کی اور جواز کی روایت ہی صحیح ثابت ہے، جس کی طرف اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے رجوع کرلیا تھا جس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کو تین دن اور تین راتیں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے اور مقیم کو ایک دن اور ایک رات تک۔‘‘

اب جبکہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے موزوں پر مسح کا جواز صحیح ثابت ہے اور اس کے انکار سے انہوں نے رجوع کرلیا تھا تو اس قسم کی مثالیں دے کر آج کے دور میں بعض متجددین درایتی نقد کا نام دے کر کیوں تلبیس پیدا کرتے ہیں؟

③ مخالف قیاس روایات

متاخرین فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ کے ہاں بھی خلاف قیاس روایت قابل قبول نہیں اور علمائے احناف کے برخلاف وہ اس ضمن میں فقیہ اور غیر فقیہ راوی کی روایت میں کوئی فرق نہیں کرتے۔

◉ اِمام ابن رشد الجدّ رحمہ اللہ (م۵۲۰ھ) لکھتے ہیں:

والقياس أيضا مقدم على خبر الواحد لأن خبر الواحد يجوز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب والتخصيص ولا يجوز من الفساد على القياس إلا وجه واحد، وهو هل الأصل معلول بهذه العلة أم لا؟ وما جاز عليه أجه كثيرة مما تبطل عليه الحجة به أضعف مما لم يجز عليه إلا وجه واحد[٢٤]

''قیاس کو بھی خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے، کیونکہ خبر واحد میں نسخ، غلطی، بھول، جھوٹ اور تخصیص کے متعدد احتمالات ہیں، جبکہ قیاس میں کمزوری کا صرف ایک احتمال ہے کہ آیا اصل حکم فی الواقع اس علت پر مبنی ہے؟ اور جس چیز میں ضعف کے احتمالات زیادہ ہوں، وہ اس چیز کے مقابلہ میں کمزور ہوتی ہے جس میں کمزوری کا صرف ایک احتمال پایا جائے۔''

اصول کا تنقیدی جائزہ

روایت کا تعلق چونکہ فقط حس سے ہے اور یہ افراد سے ہی آگے نقل ہوتی ہے، چنانچہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے افراد کے لئے عدالت اور حواس ظاہرہ سے حاصل ہونے والی شے کی حفاظت وضبط کے لئے راوی کے لئے درست حافظہ اور اس کے ضابط ہونے کو مشروط ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ روایت میں کسی بھی راوی کے لئے بنیادی وانتہائی شروط دو ہی ہیں: عدالت، ضبط۔ اور کوئی تیسری شرط عائد کرنا عقلی طور پر مناسب ہی نہیں کیوں کہ خبر کا تعلق حس سے ہے اور حس سے متعلق اشیاء کا تعلق یادداشت ونقل کے حوالے سے فقط حافظے سے ہی ہوتا ہے۔ بنا بریں تمام محدثین کرام رحمہم اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ المسنِد (روایت اپنی سند سے بیان کرنے والا راوی) کے لئے کوئی لازمی نہیں، اسے روایت کے معنی پر بھی تفقُّہ حاصل ہو، کیونکہ خبر کی محفوظیت کا تعلق فقط حافظے سے ہے۔[٢٥]

بعض لوگ 'درایت' کا نام لے کر احادیث نبویہ ﷺ کو ناقابل عمل اور ناقابل قبول گردانتے ہیں، حالانکہ دین میں اصل صرف دو چیزیں ہیں: کتاب اللہ اور حدیث نبوی ﷺ، ان کے سوا ہر چیز کو ان پر پیش کیا جائے گا۔

◉ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

الكتاب والسنة فى الحقيقة هما الأصل والاخران مردودان إليهما، فالسنة أصل والقياس فرع فكيف يرد الأصل بالفرع[٢٦]

''درحقیقت کتاب وسنت ہی اصل ہیں، اجماع اور قیاس کو انہی کی طرف لوٹایا جائے گا، جبکہ حدیث اصل اور قیاس فرع ہے تو فرع سے اصل کو کیسے رد کیا جاسکتا ہے؟''

◉ اِمام ابن سمعانی رحمہ اللہ (م۴۷۹ھ) کہتے ہیں:

''صحیح ثابت حدیث مستقل اصل ہے، اسے کسی دوسرے اصل پر پیش کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا غیر اس کے موافق ہو تو ٹھیک اور اگر اس کے خلاف ہو تو قیاس سے حدیث کو ناقابل عمل قرار دینا بالاتفاق مردود ہے اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ حدیث صحیح، قیاس پر مقدم ہے۔''[٢٧]

بنا بریں کسی بھی حدیث کو قیاس پر پیش کرنے کے سے کہیں زیادہ ضروری ہے کہ فقہاء اور مجتہدین کرام رحمہم اللہ کے اجتہادات وقیاسات کی صحت حدیث نبوی ﷺ سے کروانی چاہیے، نا کہ حدیث نبوی ﷺ پر ان اصولوں کو مہیمن قرار دیا جائے۔

چند روایات کی روشنی میں مذکورہ اصول کا جائزہ

اس سلسلہ کی چند روایات درج ذیل ہیں:

مثال نمبرا

وہ روایات جن میں حکم دیا گیا ہے:

«إذا شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا»[۲۸]

''جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں پانی پی جائے تو برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے۔''

اعتراض

⊙ اِمام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ)، اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے نقل کرتے ہیں:

جاء الحديث ولا أدرى ما حقيقته؟ وكان يضعفه ويقول يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟[۲۹]

''حدیث تو آئی ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ اس کی کمزوری بتاتے ہوئے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اگر کتے کا شکار کیا ہوا جانور کھایا جاسکتا ہے تو اس کا لعاب کیسے مکروہ ہوسکتا ہے؟''

جواب

موزوں کے مسح کی طرح اس مسئلہ میں بھی اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے تین مختلف اقوال منقول ہیں:

⊙ اِمام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں:

واحتج بأنه يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟ وقال مع هذا كله لاخيرفيما ولغ فيه كلب ولا يتوضأ به أحب إلى هذا كله ماروى ابن القاسم عنه[۳۰]

''اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا استدلال یہ ہے کہ کتے کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے تو اس کا لعاب کیونکر مکروہ ہوسکتا ہے لیکن اس کے باوجود کتے کی جوٹھ میں خیر نہیں ہے اور اس سے وضوء کرنا مجھے پسند نہیں یہ ابن قاسم رحمہ اللہ کی روایت ہے۔''

⊙ ابن وہب رحمہ اللہ (م ۱۹۷ھ) اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے روایت کرتے ہیں:

قعدروى عنه ابن وهب أنه لايتوضأ بماء ولغ فيه كلب صناريا كان الكلب أوغيرضار ويغسل إلاناء منه سبعا[۳۱]

''ابن وہب رحمہ اللہ (م ۱۹۷ھ) نے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے روایت کی ہے کہ وہ اس پانی سے وضو کرنے کی اجازت نہیں دیتے جس میں کتے منہ ڈال دے، کتا شکاری ہو یا غیر شکاری اور اس کا جھوٹھا برتن سات مرتبہ دھونا چاہئے۔''

⊙ اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) نے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کو جمہور علماء کے ساتھ ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

وجوب غسل نجاسة ولوغ الكلب سبع مرات وهذا مذهبنا و مذهب مالك و احمد والجماهير وقال أبو حنيفة يكفى غسله ثلاث مرات[۳۲]

''کتے کے منہ ڈال دینے سے پلید برتن کو سات بار دھونا ضروری ہے یہی ہمارا مذہب ہے اور اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ)، اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں، لیکن اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کہتے ہیں کہ اسے تین مرتبہ دھونا کافی ہے۔''

⊙ اِمام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے بھی اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا یہی مذہب ذکر کیا ہے، جو مالکیوں کے ہاں مشہور ہے وہ لکھتے ہیں:

وقد خالفت الحنفية والعترة فی وجوب التتريب كما خالفوا فی التبيع ووافقهم هاهنا المالكية مع إيجابهم التبيع على المشهور عندهم [۳۳]

’’کتے کے جوٹھے برتن کو ایک دفعہ مٹی لگا کر سات مرتبہ دھونے سے احناف اورعترت نے اختلاف کیا ہے، مٹی کے ساتھ نہ ملنے سے متعلق مالکی بھی ان کے موافق ہیں، اس کے باوجود مالکیہ سات دفعہ دھونے کو واجب کہتے ہیں۔ یہی ان کا مشہور مذہب ہے۔‘‘

رہا اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا یہ کہنا کہ ’’حدیث تو آئی ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے، اگر کتے کا شکار کیا ہوا جانور کھایا جاسکتا ہے تو اس کا لعاب کیسے مکروہ ہوسکتا ہے‘‘ تو اس سے مقصود اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے ہاں یہ ہے کہ وہ سات مرتبہ برتن دھونے کی علت کو نہیں سمجھ سکے اور اسے وہ امر تعبدی سمجھتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ سات مرتبہ برتن کو دھونے کے قائل ہیں، جیسا کہ متعدد مالکی علماء نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

◉ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے اس ضمن میں لکھا ہے:

فجملة مذهب مالك عند أصحابه اليوم أن الكلب طاهر وأن الإنا يغسل منه سبعا عبادة [۳۴]

’’موجودہ مالکیوں کے ہاں اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ کتا پاک ہے اور اس کے جوٹھے برتن کو سات دفعہ عبادتاً دھویا جاتا ہے۔‘‘

◉ امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) آگے چل کر فرماتے ہیں:

وشبهه أصحابنا بأعضاء الوضوء الطاهرة تغسل عبادة [۳۵]

’’ہمارے مالکی دوستوں نے کتے کے جوٹھے برتن کو سات دفعہ دھونے کو اعضاء وضوء سے ملایا ہے جو پاک ہونے کے باوجود وضوء کرتے ہوئے عبادتاً دھوئے جاتے ہیں۔‘‘

اب جب کہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) ولوغِ کلب سے برتن کو سات دفعہ دھونے کو تسلیم کرتے ہیں اور اس سے متعلق حدیث پر ان کا عمل بھی ہے تو ’اہل درایت‘ کا اسے مخالف قیاس ہونے کی بنا پر اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے ہاں رد کرنے کا دعویٰ حقیقت کے خلاف ہے، لہٰذا نا قابل قبول ہے۔

مثال نمبر۲

صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك فی الإبل والبقر كل سبعة منا فی بدنة [۳۶]

’’رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اجازت دی کی سات آدمیوں کی طرف سے ایک گائے یا اونٹ کی قربانی کی شرکت ہوسکتی ہے۔‘‘

اعتراض

◉ مذکورہ روایت کے بارے میں ابن رشد الحفید رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) لکھتے ہیں:

رد الحديث لمكان مخالفته للأصل فی ذلك [۳۷]

’’اصل کی مخالفت کی وجہ سے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے اس حدیث کو رد کردیا ہے، کیونکہ قیاس یہ ہے کہ ہر آدمی کی طرف سے ایک ہی جانور قربانی کیا جائے، اس لئے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) ان روایات پر عمل نہیں کرتے۔‘‘

جواب

'اہل درایت' کا شغل یہ ہے کہ ہر وقت اس قسم کی امثلہ تلاش کرتے رہتے ہیں جن سے ان کے مسلک کی مطلب برداری ہو سکے، اسی لیے عام طور پر اپنے مطلب کی جو روایت یا قول جہاں نظر آئے اصل عبارت کے سیاق سے کاٹ کر اسے نقل کر دیتے ہیں اور بات کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ درحقیقت اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کو سات افراد کی طرف سے قربانی کی صریح وہ حدیث نہیں پہنچی جسے ہم عنقریب ذکر کریں گے اوران کے ہاں اس کی دلیل ضحا یا کا ھدایا پر قیاس ہے، جو اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، جو سات افراد کی طرف سے قربانی کے جواز کے قائل ہیں۔

◉ اِمام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) فرماتے ہیں:

وسبب اختلافهم معارضة الأصل في ذلك للقياس المبنى على الأثر الوارد فى الهدايا وذلك أن الأصل هو أن لايجزى إلا واحد عن واحد [۳۸]

''اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) و اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے ساتھ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس بارہ میں اصل اس قیاس کے مخالف ہے جو ھدی کے بارہ میں وارد ایک حدیث پر مشتمل ہے، کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ ایک جانور ایک ہی آدمی کی طرف سے قربان کیا جائے۔''

◉ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی طرف سے سات افراد کی طرف سے گائے یا اونٹ کی قربانی کے جواز پر جو قیاس پیش کیا گیا ہے، اِمام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) اسے بمع اس حدیث کے جس پر یہ قیاس مبنی ہے، ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وأما الأثر الذى انبنىٰ عليه القياس المعارض لهذا الأصل فما روى عن جابر أنه قال نحرنا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية البدنة عن سبعة. فقاس الشافعي وأبوحنفية الضحايا فى ذلك على الهدايا وأما مالك فرجح الأصل على القياس المبنى على هذا الأثر [۳۹]

''اس اصل کے خلاف قیاس کی جس حدیث پر بنیاد ہے، وہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ ہم نے (بطور ھدی) حدیبیہ کے سال نبی کریم ﷺ کے ساتھ اونٹ سات افراد کی طرف سے نحر کیا۔ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے قربانی کو ھدی پر قیاس کیا ہے لیکن اِمام مالک (م ۱۷۹ھ) نے حدیث پر مبنی اس قیاس پر اصل کو ترجیح دی ہے۔''

اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک ایک جانور ایک آدمی کی طرف سے ذبح کرنا اصل ہے، جسے وہ قیاس پر فوقیت دیتے ہیں۔ گویا انہوں نے اصل کے ساتھ قیاس کو رد کیا ہے، لیکن چونکہ وہ قیاس ایک حدیث پر مبنی ہے اس لئے قیاس کا رد گویا حدیث کا رد ہے۔ اسی لئے ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) نے اسے لفظ کأن برائے تشبیہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

◉ اِمام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) مزید فرماتے ہیں:

وهذا كأنه رد للحديث لمكان مخالفته للأصل فى ذلك [۴۰]

''یوں سمجھیں گویا انہوں نے اپنے اصل کے مخالف حدیث کو رد کر دیا۔''

جبکہ اس کے برعکس علماء امت بشمول مالکیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن وسنت کی کسی نص کے خلاف رائے و قیاس یا دیگر کسی عقلی اصول کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

◉ اِمام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) مالکی لکھتے ہیں:

وكل قول خالف السنة فمردود [41]

''ہر وہ بات جو حدیث کے خلاف ہوگی رد کردی جائے گی۔''

◉ وہ مزید فرماتے ہیں:

لأن الله عزوجل قد أمر فی کتابہ عند تنازع العلماء وما اختلفوا فيه بالرد إلى الله ورسوله وليس فی جهل السنة فی شئ قد علمها فيه غيره حجة [42]

''کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں علماء کو حکم دیا ہے کہ وہ اگر کسی چیز میں اختلاف کریں تو اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹائیں اور اگر ایک شخص کو حدیث کا علم ہے لیکن دوسرا شخص اس سے ناواقف ہے تو اس کی ناواقفی کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔''

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) کو اگر وہ حدیث پہنچ جاتی جو سات افراد کی طرف سے قربانی کے جواز پر دلالت کرتی ہے تو امام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) باقی بے شمار مسائل کی طرح اپنی اس رائے سے بھی رجوع کر لیتے، جو قربانی میں عدم اشتراک کے بارے میں انہوں نے اختیار کی ہے۔

◉ اس حدیث کو اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م۲۷۹ھ) نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

قال كنا مع رسول الله ﷺ فی سفر فحضر الأضحى فاشترکنا فی البقرة بسبعة وفی البعير عشرة [43]

''حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں ہم سفر میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، اسی دوران قربانی کا دن آ گیا تو ہم نے گائے میں سات اور اونٹ میں دس افراد نے شریک ہو کر قربانیاں کیں۔''

مثال نمبر۳

صحیح بخاری میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک غزوہ میں کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھوک سے مجبور ہو کر کچھ اونٹوں اور بکریوں کو ذبح کر کے ان کے گوشت کی ہانڈیاں چڑھا دیں۔ رسول اللہ ﷺ کو علم ہوا تو آپ نے حکم دیا کہ ان ہانڈیوں کو الٹ دیا جائے، جن میں مال غنیمت کے اونٹوں اور بکریوں کا گوشت غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے ہی پکایا جا رہا تھا۔ [44]

اعتراض

اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) اس روایت پر عمل نہیں کرتے۔

◉ اِمام شاطبی رحمہ اللہ (م۷۹۰ھ) ان روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:

تعويلا على أصل رفع الحرج الذی يعبر عنه بالمصالح المرسلة فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه [45]

''ان روایتوں کو اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) نے رفع حرج یعنی مصالح مرسلہ کے اصول کے منافی ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا اس لئے وہ ضرورت مند کے لئے مال غنیمت کی تقسیم سے قبل بھی اس میں سے کھانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔''

جواب

تقسیم سے قبل مال غنیمت سے کھانے کی اجازت اِمام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) کے نزدیک اس صورت میں ہے جبکہ بقدر ضرورت پر

اکتفا کیا جائے، لیکن اگر ضرورت مند مالِ غنیمت سے حاصل کرتے وقت نہبة (لوٹ مار) کی شکل اختیار کرلیں تو اسے اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) بھی جائز نہیں سمجھتے، کیونکہ لوٹ مار کے ذریعہ سے حاصل کرنے والا اپنی قوت کے بل بوتے پر ضرورت سے زیادہ حاصل کرتا ہے، بقدرِ ضرورت پر اکتفا نہیں کرتا۔ اس کی ممانعت کے بارے میں اِمام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فلا أری بأسا بما أکل من ذلك کله علیٰ وجه المعروف [۴۶]

''دستور کے موافق اس میں سے بقدرِ ضرورت کھانے میں میرے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے۔''

حدیث مذکور جسے مصالح مرسلہ کے خلاف بنانے کی کوشش کی گئی ہے، اس میں بھی لوٹ مار کی شکل اختیار کی گئی تھی اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان ہانڈیوں کو الٹنے کا حکم دیا تھا۔ اِمام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو باب ماجاء فی کراهية النهبة کے تحت ذکر کیا ہے اور سنن ابی داوٗد میں اس حدیث کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نہبة (لوٹ مار) کی وجہ سے ہی ان ہانڈیوں کو الٹنے کا حکم دیا تھا جس میں انسان حدِ اعتدال سے تجاوز کر جاتا ہے۔

◉ سنن ابی داوٗد میں اس حدیث کے الفاظ حسب ذیل ہیں:

خرجنا مع رسول الله ﷺ فی سفر فأصاب الناس حاجة شديدة وجهد وأصابوا غنما فانتهبوها فإن قدورنا لتغلی إذجاء رسول الله ﷺ يمشی علی قوسه فأکفأ قدور نابقوسه ثم جعل يرمل اللحم بالتراب ثم قال إن النهبة ليست بأحل من الميتة [۴۷]

''ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں نکلے لوگوں کو اس سفر میں سخت بھوک اور کھانے کی ضرورت پیش آئی، انہیں بکریاں ملیں تو ہر شخص نے جو پایا اسے لوٹ لیا، ان کا گوشت ہماری ہانڈیوں میں پک رہا تھا تو اتنے میں رسول اللہ ﷺ اپنی کمان ٹیکتے ہوئے آئے اور اپنی کمان سے ہماری ہانڈیوں کو الٹ دیا اور گوشت کو مٹی میں لتھیڑ دیا اور فرمایا لوٹ کا مال مردار سے کم حرام نہیں ہے۔''

جبکہ ان ہانڈیوں میں پکنے والا گوشت لوٹ مار کی صورت میں حاصل کیا گیا تھا جس میں بے اعتدالی پائی جاتی ہے تو اس کا کھانا اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے اصول کے مطابق بھی درست نہ تھا، کیونکہ ان کے ہاں بھی دستور کے مطابق بقدرِ ضرورت لینے کی اجازت ہے، نہبة کی صورت میں حدِ اعتدال سے تجاوز کو وہ بھی صحیح نہیں سمجھتے۔ بنابریں یہ حدیث نبوی ﷺ کسی اصول کے منافی نہیں ہے اس لئے قابل قبول ہے۔

خلاصہ بحث

فقہاء کے ہاں 'نقدِ روایت کے درایتی اصولوں' کے موضوع پر مذکورہ بحث سے مندرجہ ذیل چیزیں مکمل طور پر واضح ہو جاتی ہیں:

① نقدِ روایت کے درایتی اصولوں کا شہرہ متاخر اصولیوں کی کارگزاری ہے، ورنہ حقیقت میں علم فقہ اور علم حدیث دو مختلف علوم وفنون ہیں، جن میں اپنے اپنے دائرہ کار کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں اور اس حقیقت کو دونوں علوم کے محققین اہل علم بھی تسلیم کرتے ہیں۔

② درایتی نقد کے نام پر قیاسی اصولوں سے صحیح احادیث کو رد کر دیا گیا ہے، جس سے سنت کی اہمیت لوگوں کے دلوں میں کم ہوئی ہے۔

③ سنت صحیحہ کے بارے میں سلف صالحین کا مسلک یہ رہا ہے کہ جو کچھ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہوا ہے اسے بغیر کسی چوں وچرا کے قبول کرلیا جائے، نہ اسے قرآن پر پیش کرنے کی ضرورت ہے اور نہ سنن مشہورہ پر۔ نیز ارشادِ الٰہی: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ

وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[48] کا یہی تقاضا ہے۔

④ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوْحٰى﴾[49] احادیث صحیحہ کی صفت ہے۔سنت وحدیث فی نفسہ حجت ودلیل ہے،اس لیے تمام اقوال وافعال کو احادیث رسول ﷺ کے میزان پر تولا جائے گا،نہ کہ اس کے برعکس احادیث وسنن کو ظن وقیاس کے ذریعہ پرکھا جائے گا۔

⑤ اگر 'درایت' کے قیاسی اصولوں سے سنت کو رد کیا گیا تو سنت کا اکثر حصہ قیاسات کا شکار ہوکر رہ جائے گا۔

تحقیق حدیث کے قیاسی اصولوں کے رد پر قلم اٹھانے والی معروف شخصیات

نقد روایت کے فقہی درایتی اصولوں پر بہت سے ثقہ علماء نے دادِ تحقیق دی ہے اور بتایا ہے کہ معقول صریح،منقول صحیح کے کبھی خلاف نہیں ہوا کرتا۔منقول،صحیح قیاسی اصولوں کے خلاف تو ہوسکتا ہے،لیکن کوئی اصول کتاب وسنت کے خلاف نہیں ہوگا اور کسی جگہ اگر کوئی منقول بظاہر معقول کے خلاف پڑرہا ہے تو منقول کو ترجیح حاصل ہوگی۔اللہ تعالیٰ کے فرمان :﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[50] کا بھی یہی تقاضا ہے۔

اس موضوع پر مستقل قلم اٹھانے والی عظیم الشان شخصیت تو عالم اسلام کے نامور عالمِ دین اور ممتاز شخصیت شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) ہیں،جنہوں نے اس موضوع پر دو کتب تصنیف فرمائی ہیں:

① درء تعارض النقل والعقل، یہ کتاب ۱۲ جلدوں میں ریاض یونیورسٹی کی طرف سے مطبوع ہے۔

② موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول، یہ کتاب بھی زمانہ قدیم سے مطبوع ہے۔

البتہ جن حضرات علمائے کرام نے اس موضوع پر خصوصاً خامہ فرسائی کی ہے، ہماری ناقص رائے کے مطابق ان میں چار اشخاص خاص طور پر دادِ تحقیق کے قابل ہیں:

◉ اِمام ابومحمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری رحمہ اللہ (م ۲۷۶ھ)

اِمام ابن قتیبہ الدینوری رحمہ اللہ (م ۲۷۶ھ) نے اپنی معروف کتاب تأویل مختلف الحدیث تصنیف فرمائی ،جس میں سنت کا بھرپور دفاع کیا،فرق ضالہ کے شبہات کا جواب دیا اوران کے باطل مقاصد کا پردہ فاش کیا۔

◉ اِمام شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن قیم الجوزیہ رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ)

اِمام ابن القیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اپنی نفیس کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین تالیف فرمائی جو چار اجزاء میں مطبوع ہے۔ اس کتاب میں مختلف پہلوؤں سے سنت کا دفاع کیا گیا ہے اور درایت کے قیاسی اصولوں کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے ۔ واقعی یہ کتاب علماء کرام کے لئے قابل مطالعہ ہے۔

◉ اِمام احمد بن عبدالرحیم المعروف بشاہ ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م۱۱۷۶ھ) نے اپنی مختلف کتابوں میں سنت کا دفاع فرمایا ہے لیکن بطور خاص اپنی شہرہ آفاق کتاب حجۃ اللہ البالغۃ میں قیاسی اصول درایت کا مختصر لیکن نہایت محققانہ جائزہ لیا ہے۔

◉ شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل سلفی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۷ھ)

مولانا محمد اسماعیل سلفی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۷ھ) (سابق امیر جماعت اہل حدیث پاکستان) نے اپنی بہت سی تحریروں میں سنت کا دفاع کیا ہے، معترضین کے اعتراضات کا عالمانہ جواب دیا ہے، دلائل کی روشنی میں اصول درایت کی کمزوریوں کو واضح کیا ہے۔اس موضوع پر آپ کی معروف کتاب 'تحریک آزادی فکر اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی مساعی جمیلہ'، رسالہ 'جماعت اسلامی کا نظریہ حدیث' راور 'حسن البیان' پر مقدمہ وتصدیر قابل مطالعہ ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں کتاب وسنت کے خدمت گذاروں میں شامل کرے اور انکے دفاع کی توفیق عنایت فرمائے۔آمین

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) معالم السنن:۱۱۳/۳

(۲) اصول فقہ پر ایک نظر:ص۵۸

(۳) الموافقات: ۱۸/۳

(۴) الموافقات: ۲۲/۳

(۵) سنن نسائی: ۴۴۵۲

(۶) الموافقات: ۲۳/۳

(۷) التمہید:۳/۱

(۸) البیان والتحصیل:۳۳۱/۱۷

(۹) الوجیز (مترجم):ص ۲۰۵

(۱۰) اصول فقہ وابن تیمیہ:۳/۴ تا ۳۵۳

(۱۱) صحیح بخاری مع الفتح:۳۳۳/۴، رقم ۲۱۱۱

(۱۲) التمہید:۳/۱

(۱۳) صحیح بخاری مع الفتح:۳۳۳/۴،رقم ۲۱۱۱

(۱۴) الفتح:۳۳۰/۴

(۱۵) التقریر للترمذی از محمود الحسن:ص ۳۶

(۱۶) سنن ابی داؤد، کتاب الطہارہ

(۱۷) البیان والتحصیل:۸۴/۱

(۱۸) بدایۃالمجتہد:۴۰۴/۱

(۱۹) شرح النووی:۱۶۴/۲

(۲۰) فتح الباری:۳۰۵/۱

(۲۱) الاستذکار:۲۴۱/۲

(۲۲) المنتقی:۷۷/۱

(۲۳) المنتقی:۷۷/۱

(۲۴) البیان والتحصیل:۳۳۱/۱۷

(۲۵) تدریب الراوی: ص۶،تیسیر مصطلح الحدیث:ص۲۵

(۲۶) فتح الباری:۳۶۶/۴
(۲۷) فتح الباری:۳۶۶/۴
(۲۸) صحیح بخاری:۱۷۲
(۲۹) الموافقات:۲۱/۳
(۳۰) الاستذکار:۲۰۸/۲
(۳۱) الاستذکار:۲۰۸/۲
(۳۲) صحیح مسلم مع شرح النووی:۱۸۵/۳
(۳۳) الشوکانی، محمد بن علی:نیل الاوطار، دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۳ء:۳۷/۱
(۳۴) الاستذکار:۲۰۸/۲
(۳۵) الاستذکار:۲۰۸/۲
(۳٦) صحیح مسلم: رقم ۳۱۸٦
(۳۷) بدایة المجتهد:۳۱۸/۱
(۳۸) بدایة المجتهد:۵۰۵/۱
(۳۹) بدایة المجتهد:۵۰۵/۱
(۴۰) بدایةالمجتهد:۵۰۵/۱
(۴۱) التمهید از ابن عبد البر:۱۲۷/۱۰
(۴۲) التمهید از ابن عبد البر:۱۲۷/۱۰
(۴۳) جامع الترمذی مع تحفة الأحوذی: ۳۵٦/۲
(۴۴) صحیح بخاری:۲۴۸۸
(۴۵) الموافقات: ۲۲/۳
(٤٦) المؤطا :ص۳۰۰
(۴۷) سنن ابی داؤد:۱۸/۳
(۴۸) الحشر:۷
(۴۹) النجم: ۳،۴
(۵۰) الحشر:۷

باب چھارم

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل
محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

فصل اَوّل

علم حدیث اور علم فقہ دو مختلف فنونِ علم
دونوں کا باہمی تعلق اور تقابل

اسلامی علوم میں فقہ اور حدیث دو مستقل اور علیحدہ علیحدہ فنون کا نام ہے۔ ان کے ماہرین کو بھی مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ جو حضرات 'استنباط شریعت' میں مہارت تامہ رکھتے ہوں ان کو فقہاء اور جو حضرات 'تحقیق خبر' میں دسترس کاملہ رکھتے ہوں ان کو محدثین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ علم فقہ اور علم حدیث چونکہ الگ الگ فنون کا نام ہے اسی لیے ان کے ماہرین کے میدان کار بھی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ اپنے موضوع، مقصد ہر دو اعتبار سے علم فقہ اور علم حدیث میں انتہائی واضح فرق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا دو 'مستقل' فنون کی مباحث کو آپس میں خلط ملط کرنا دراصل جہالت اور علمی بیماری کی علامت ہے کیونکہ بیماری نام ہی انتشار اور اختلاط کا ہے۔ اسی وجہ سے جب راوی کا حافظہ منتشر ہو جائے تو ایسے سوء الحفظ راوی کو محدثین کرام ؒ المختلط کی اصطلاح سے بیان کرتے ہیں۔[1]

علم فقہ اور علم حدیث کو خلط ملط کرنے کی وجہ سے آج بہت سے مسائل الجھ رہے ہیں، چنانچہ اگر ایک حدیث اپنے ثبوت میں ثابت ہو گئی تو یہ بحث کہ وہ قابل استدلال ہے یا نہیں، یا وہ معمول بہ ہے یا نہیں، یا راوی کا اپنا استدلال یا عمل اس کے خلاف ہے یا نہیں، یا اس کا راوی فقیہ ہے یا نہیں، یا بعد کے زمانوں میں اس پر کس حد تک عمل رہا، یا لوگوں کے ہاں وہ مشہور تھی یا غیر مشہور وغیرہ تمام درایتی نقد کے اصول اور یہ تمام ابحاث فن حدیث کا موضوع نہیں بلکہ فن استدلال کا موضوع ہیں۔ حکیم لقمان ؒ کے حوالے سے مثلاً دانائی کے اصولوں کو جب کوئی شخص بیان کرتا ہے تو فن حدیث کا اس سے تعلق صرف اتنا ہوتا ہے کہ تحقیق کی جائے کہ یہ خبر حکیم لقمان ؒ سے ثابت بھی ہے یا نہیں؟ رہا یہ کہ ہمیں حکیم لقمان ؒ کے بات سے کس حد تک اتفاق ہے یا ان کی وہ بات معقول ہے یا غیر معقول، یا ان کی بات کو صحیح ماننے پر لوگ متفق ہیں یا مختلف، یا ان کی وہ بات ان کی اپنی دوسری باتوں کے باہم متعارض ہے یا نہیں وغیرہ یہ تمام ابحاث فن حدیث کے بجائے فن فقہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

ذیل میں فن فقہ اور فن حدیث میں پائے جانے والے فنی فروق کو ہم مختلف نکات کی صورت میں پیش کرتے ہیں۔ ہماری کوشش ہو گی کہ اس تمام تر اختلاف کے باوجود دو مختلف علوم کا باہمی تعلق بھی معتدل انداز میں بیان کر دیں تاکہ افراط و تفریط سے بچتے ہوئے زیر بحث موضوع کے جمیع پہلوؤں کا احاطہ کیا جا سکے۔ فن حدیث اور فن فقہ کے چند اختلافی نکات درج ذیل ہیں:

① اصولوں کے اعتبار سے فرق

فن حدیث اور فن فقہ کا جائزہ اگر ان کے اصولوں کے اعتبار سے لے لیا جائے تو ان دونوں میں فرق واضح ہو جائے گا۔ مثلاً فن محدثین میں شہرت، کثرت اور صلاحیات کی وافر موجودگی کی بھی ایک اہمیت ہے۔ مثلاً راوی کے بارے میں اچھی شہرت اس کو ثقہ بناتی ہے۔[2] اور کثرت رواۃ سے روایت میں قطعیت پیدا ہو جاتی ہے۔[3] تعارض الروایہ کی صورت میں جمع نہ ہونے کی صورت میں اقلیت پر اکثریت کو یا ثقہ پر اوثق کی بات کو ترجیح دینا بھی اسی قبیل سے ہے۔[4] جبکہ فن فقہ میں جمہور کوئی دلیل ہیں، نہ شہرت اور نہ ہی تعارض الادلہ کی صورت میں أَفْقَہ کی فقیہ کے بالمقابل اور زیادہ فقہاء کی رائے کو چند فقہاء کے مد مقابل کوئی اہمیت ہے۔ یہاں اہمیت ہے تو صرف دلیل کو ہے، البتہ سب فقہاء اگر ایک بات پر متفق ہوں تو ان کی بات کو استدلال میں ایک مقام حاصل ہے۔[5] لیکن وہ بھی اس وجہ سے نہیں ہے کہ کثرت ایک دلیل ہے، بلکہ اس کے اسباب اور ہیں۔

② موضوع کے اعتبار سے فرق

موضوع کے اعتبار سے بھی کہ فن حدیث اور فن فقہ کا فرق بہ آسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ فن حدیث کا موضوع صرف اس قدر ہے کہ روایت وخبر کی تحقیق پیش کردی جائے کہ آیا یہ قائل کے اعتبار سے مستند بات بھی ہے یا نہیں؟ بالفاظ دیگر حدیث وفقہ کے اس فرق کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ فن حدیث کا موضوع محض اتنا ہے کہ اس میں یہ تحقیق کی جاتی ہے کہ آیا مروی کے نقل میں کوئی خرابی تو نہیں کیونکہ خبر (یا جملہ خبریہ) کی تعریف ہی یہ کی جاتی ہے کہ جس میں سچ یا جھوٹ دو پہلو پائے جائیں، چنانچہ محدثین رحمہم اللہ اصول روایت کی روشنی میں اس روایت کی تحقیق کر کے سچ یا جھوٹ کسی ایک پہلو تک پہنچتے ہیں۔[6] اسی لیے محدثین کرام رحمہم اللہ نے علم الحدیث کو علم الخبر کا نام دیا ہے،[7] کیونکہ حدیث فی الحقیقت صحابی کی اس خبر کو کہتے ہیں جو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو آگے نقل کرتے ہوئے دوسرے لوگوں تک روایت کرتا ہے،[8] جبکہ علم فقہ کا موضوع حدیث کے موضوع سے سراسر مختلف ہے کیونکہ فن فقہ میں روایت بطور خبر نہیں بلکہ بطور استدلال اور بطور استنباط مدنظر ہوتی ہے۔

③ مصنَّفات کے اعتبار سے فرق

علم حدیث اور علم فقہ چونکہ اپنے موضوع کے اعتبار سے دو الگ الگ فنون کا نام ہیں، لہٰذا ان علوم وفنون سے متعلقہ کتب میں اپنے اپنے موضوع کے اعتبار سے ناموں میں بھی واضح فرق پایا جاتا ہے۔ مثلاً امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے علم اصول حدیث سے متعلقہ اپنی کتاب کا نام 'علم الحدیث'، امام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے علوم الحدیث، امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) معرفۃ علوم الحدیث اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے 'الکفایۃ فی علم الروایۃ' وغیرہ رکھا ہے۔ جبکہ دوسری طرف علم فقہ سے متعلقہ تمام کتابوں کے ناموں میں ہی 'علم اُصول فقہ، علم اُصول اجتہاد، علم اُصول استدلال وغیرہ' کی وضاحت واضح طور پر موجود ہوتی ہے۔ جیسے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان حفظہ اللہ اور حسین علی الاعظمی حفظہ اللہ کی کتابیں: الوجیز فی أصول الفقه، ڈاکٹر معروف الدوالیبی حفظہ اللہ کی کتاب: المدخل إلی أصول الفقه اور فاضل عبد الواحد عبد الرحمٰن حفظہ اللہ کی کتاب: النموذج فی أصول الفقه وغیرہ کے نام سے واضح ہے۔

④ مقصود کے اعتبار سے فرق

فن حدیث اور فن فقہ میں مقصود کے اعتبار سے بھی ایک واضح فرق پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ علم حدیث کا مقصد کسی شے کو اُن اشخاص تک پہنچا کر انہیں فیض یاب کرنا ہوتا ہے جو اس شے کو براہ راست خود اخذ نہ کرسکے ہوں۔ راوی چونکہ شے کو خبر کے ذریعے آگے دوسرے شخص تک روایت کردیتا ہے، تو گویا وہ اس سرمایۂ نبوت سے دوسرے شخص کو بھی سیراب کرتا ہے جس سے خود مستفید ہوا ہوتا ہے، اسی لیے روایت کو روایت کہا جاتا ہے۔[9] بنابریں تحقیق روایت میں اصل مقصود متن کی تحقیق ہوتی ہے۔

اس کے بالمقابل علم الفقہ کا مقصد کسی شے سے استنباط واستدلال کرکے اس سے احکام ومسائل کا استخراج کرنا ہوتا ہے۔[10]

اسی لیے علم فقہ کا مقصد صرف یہی ہے کہ وہ روایت کا مفہوم 'نبوی اصولوں' کی روشنی میں واضح کرتے ہیں۔[11] فن فقہ کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں جس روایت سے فقہاء استنباط کرتے ہیں تو وہ استنباط کے پس منظر میں اس روایت کے ثبوت کی تحقیق بھی کرتے ہیں،

جیسا کہ اس کی تصریح خود علمائے فن نے کی ہے۔[12]

⑤ اصطلاحات کے اعتبار سے فرق

فن حدیث اور فن فقہ میں اپنے اپنے میدان کار میں ماہرین فن کے ہاں استعمال ہونے والی اصطلاحات کے اعتبار سے بھی نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ مثلاً محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں کسی ضعیف روایت کے مفہوم پر فقہاء رحمہم اللہ کے اجماع کا قطعی مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے ثابت ہو جاتی ہے، بلکہ روایت کو صحیح ثابت کرنے کے لیے تو خبر و روایت سے ہی شواہد اور توابع پیش کرنے پڑیں گے۔ اسی لیے محدثین رحمہم اللہ کے ہاں جو ضعیف روایت شواہد اور توابع کی وجہ سے درجہ حسن کو پہنچے، اسے حسن لغیرہ اور جو حسن روایت شواہد و توابع کی وجہ سے درجہ صحیح کو پہنچے اسے صحیح لغیرہ کہا جاتا ہے۔ جبکہ خبر کے علاوہ دیگر ذرائع (مثلاً اجماع یا تعامل وغیرہ) سے روایت کے مفہوم صحیح ہونے کو 'سنداً ضعیف مفہوماً صحیح' کی متوازی اصطلاح سے بیان کیا جاتا ہے۔[13] ہم کہنا چاہتے ہیں کہ ضعیف روایت پر امت کا اجماع بھی اسے ثبوت میں صحیح نہیں بنا سکتا، البتہ اس روایت کے مفہوم کو قطعی ضرور بنا دیتا ہے۔

اسی طرح سند کے اعتبار سے صحیح خبر واحد پر فقہاء کرام رحمہم اللہ کے اجماع یا اس روایت پر امت کا بلا اختلاف تعامل، جسے اصلاحی مکتبہ فکر کے حاملین تواتر عملی کا نام دیتے ہیں[14] یا زمانہ خیر القرون میں اس کا مشہور ہونا، جسے علمائے احناف خبر مشہور کہتے ہیں[15] وغیرہ اُمور سے نفس حدیث کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت میں ثبوت کی قوت کے اعتبار سے کوئی اضافہ نہیں ہوتا، البتہ مفہوم روایت میں بسا اوقات ضرور قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

⑥ ثبوت و دلالت کے اعتبار سے فرق

فن فقہ اور فن حدیث میں ایک نمایاں فرق ان کے موضوع کی نسبت سے قطعیت و ظنیت کا بھی ہے۔ علم فقہ کا موضوع چونکہ دلالات ہیں، چنانچہ یہاں بحث قطعی الدلالت یا ظنی الدلالت سے ہوتی ہے۔ جبکہ علم الحدیث کا موضوع ثبوت واقعہ ہے، اس لیے اس میں بحث روایت کے قطعی الثبوت یا ظنی الثبوت کے بارے میں ہوتی ہے۔ چنانچہ فن حدیث کے پہلو سے کسی روایت کے قطعی الثبوت ہونے کا کوئی تعلق، استدلالی پہلو سے روایت کے قطعی الدلالت ہونے سے نہیں ہے، کیونکہ دو مختلف فنون کی اصطلاحات ہونے کے اعتبار سے ان کے مابین کوئی نسبت ہی نہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید کی تفسیر میں مفسرین کرام کا کتنا اختلاف کتب تفاسیر میں موجود ہے، باوجودیکہ قرآن مجید اپنی روایت کے پہلو سے قطعی الثبوت ہے۔ اسی طرح متواتر روایات میں سے سبعة أحرف کی روایت بھی شمار کی جاتی ہے، بلکہ بعض علماء نے تو اسے متواتر لفظی کے قبیل سے شمار کیا ہے[16] لیکن اس کے باوجود اس کے مفہوم کے بارے میں الاتقان اور مناھل العرفان وغیرہ میں اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) اور اِمام زرقانی رحمہ اللہ (م ۱۱۲۲ھ) نے ۴۰ کے قریب اَقوال ذکر فرمائے ہیں، بلکہ ان فنون کے باہمی فرق کا عالم یہ ہے کہ بسا اوقات ایک روایت محدثین کرام رحمہم اللہ کی متفقہ رائے کے مطابق حتمی ضعیف الثبوت ہوتی ہے، لیکن اس کا خلاصہ چونکہ دیگر روایات کی تائید حاصل ہونے کی وجہ سے مقبول ہوتا ہے، چنانچہ بعض اوقات اس کے اس مفہوم پر مجتہدین کرام کے اجماع قائم ہو جانے کے باعث اس روایت کا مفہوم 'قطعی الدلالت' قرار پا جاتا ہے۔ جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا پہلا خلیفہ ہونا، عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا دوسرا خلیفہ ہونا، عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا تیسرا خلیفہ ہونا اور علی کرم اللہ وجہہ رضی اللہ عنہ کا چوتھا خلیفہ ہونا بطور روایت یا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی نسبت سے تو بالاتفاق محدثین رحمہم اللہ ثابت نہیں، البتہ اس بات کے صحیح ہونے کے قطعی شرعی دلائل کی وجہ سے

علمائے امت اس بات کو بالاتفاق قبول کرتے ہیں۔[17] اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اجتہاد سے متعلق معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی معروف روایت اور اجماع سے متعلق تمام مشہور روایات محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصولوں پر قطعی ضعیف ہیں،[18] لیکن چونکہ ان روایات کا خلاصہ شریعت کے دیگر دلائل سے ثابت ہے۔ اس لیے تمام فقہاء رحمہم اللہ اور اصولی رحمہم اللہ ان روایات کو اپنی اصول فقہ کی کتب میں بڑے اہتمام سے پیش فرماتے ہیں اور ان سے اجماع اور اجتہاد کے ثبوت کو واضح کرتے ہیں۔[19]

⑦ روایت کے قبول وعمل کا فرق

فن حدیث اور فن فقہ میں ایک اساسی فرق روایت میں قبولیت اور عمل کے معیار کا بھی ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں قبول ورد کے اعتبار سے ایک روایت کی دو اقسام ہیں: خبر مقبول اور خبر مردود۔[20] جب ایک حدیث فن حدیث میں مقرر کردہ معیارات پر پورا اترتی ہے تو وہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں مقبول قرار پاتی ہے، جبکہ استدلال وعمل کے اعتبار سے اسی خبر مقبول کو مزید دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:[21] خبر مقبول کی پہلی قسم کو فقہاء کرام رحمہم اللہ معمول بہا مقبول روایت کا نام دیتے ہیں اور اس سے ان کی مراد ایسی روایت ہے جو قابل استدلال اور قابل عمل ہو۔ خبر مقبول کی دوسری قسم کا نام فقہاء رحمہم اللہ نے غیر معمول بہ مقبول روایت رکھا ہے اور اس سے ان کی مراد ایسی روایت ہے جو نا قابل استدلال اور نا قابل عمل ہو۔[22]

گویا محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں مقبول قرار پانے والی روایت علمائے استدلال کے ہاں غیر معمول بہ قرار دی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ کتب اصول فقہ میں موجود ہے کہ تعارض الادلہ کی ضمن میں جو روایات منسوخ، مرجوح یا باہم ٹکراؤ کے باعث اضطرابی کیفیت پر باقی رہیں، جسے علمائے فن متوقف علیہ روایت کا نام دیتے ہیں، انہیں اصولیوں کے ہاں استدلال وعمل میں نہیں لایا سکتا۔[23]

فن حدیث اور فن فقہ میں مذکورہ پہلو سے فرق کی ایک اور نوعیت یہ بھی ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں جو حدیث فن حدیث میں خبر مقبول کے لیے مقرر کردہ معیار پر پوری نہ اترے اسے وہ ضعیف کہتے ہیں۔ لیکن ضعیف روایت کو بعض فقہاء رحمہم اللہ استدلال میں قیاس کے بالمقابل مدارِ استدلال بناتے ہیں کہ روایت کے ضعیف ہونے کے باوجود اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ہونے کا امکان تو ہے جب کہ قیاس میں تو یہ امکان صفر ہے۔[24] اگر ایک روایت محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں حدیث کے لیے مقرر معیار ثبوت پر تو پوری اترے، البتہ وہ معمول بہا نہ ہو تو محدثین کرام رحمہم اللہ تو اسے مقبول حدیث ہی میں شمار کرتے ہیں جبکہ فقہاء عظام رحمہم اللہ کے ہاں وہ ثابت ہونے کے باوجود عمل کے اعتبار سے قابل استدلال نہیں ہوتی۔ حاصل یہ ہے کہ مرجوح یا متوقف علیہ روایت محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ضعیف نہیں بلکہ صحیح ہوتی ہیں، البتہ معمول اور قابل استدلال نہیں ہوتی۔[25]

⑧ تعریفِ حدیث کے اعتبار سے فرق

فن روایت اور فن فقہ میں 'تعریف حدیث' کے اعتبار سے بھی فرق پایا جاتا ہے۔ اصطلاح محدثین میں حدیث کی تعریف یہ ہے:

هو ما أضيف إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية وخُلقية[26]

بلکہ امام سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ) نے تو یہاں تک فرما دیا ہے کہ بیداری اور نیند کی حالت میں صادر ہونے والی حرکات وسکنات تک تعریف حدیث میں داخل ہیں۔ فرماتے ہیں:

ما أضيف إلى النبي ﷺ قولا له أو فعلا أو تقريرا أو صفة حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام[27]

''نبی کریم ﷺ کی طرف جو بھی منسوب کیا جائے، قول، فعل، تقریر یا صفت حتیٰ کہ بیداری اور نیند کی حالت کی حرکات وسکنات بھی 'حدیث' کہلاتی ہیں۔''

علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م فاروقی) کے بقول تعریف حدیث میں محدثین کرام رحمہم اللہ نے سیرت نبوی کو بھی داخل کر دیا ہے، حالانکہ سیرت اصولیوں کے ہاں احکام ومسائل کا ماخذ نہیں ہوتی۔ وہ فرماتے ہیں:

''علم حدیث کا مقصود ایسی چیز کی طلب ہے جس سے دینی اُمور پر استدلال کیا جاتا ہو اور یہ چیز آپ ﷺ کا قول یا فعل یا تقریر ہے۔ حدیث میں قبل از نبوت سیرت سے متعلق بعض اخبار بھی داخل ہیں مثلاً غارِ حراء میں آپ ﷺ کی خلوت نشینی، حسن سیرت، کرائم اخلاق، محاسن افعال، حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول: " كلا والله لا يخزيك الله إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتعين على نوئب الحق" آپ ﷺ کا امی ہونا، آپ ﷺ کا صدق وامانت کے لیے معروف ہونا یا اسی طرح کی وہ تمام اشیاء جو آپ ﷺ کے احوال، آپ ﷺ کی نبوت اور صداقت پر دلالت کرتی ہوں۔''[28]

گویا محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں تعریفِ حدیث میں آپ ﷺ کے اوصافِ خَلقی اور اوصافِ خُلقی بھی شامل ہیں، کیونکہ محدثین کرام رحمہم اللہ کا موضوع محض رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشاہدات کو بذریعہ خبر روایت کر دینا ہے، لیکن چونکہ فقہاء کرام رحمہم اللہ کا یہ موضوع نہیں، بلکہ وہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے صرف ان امور کو سامنے رکھ کر استخراج مسائل کرتے ہیں جن سے استدلال کرنا صحیح ہو، اس لیے انہوں حدیث کی مذکورہ تعریف میں آپ ﷺ کے اوصاف کو شامل نہیں فرمایا کیونکہ ان سے شرعی امور میں استدلال صحیح نہیں۔[29]

علامہ عجاج الخطیب فقہاء کرام رحمہم اللہ اور محدثین عظام رحمہم اللہ کی تعریفات حدیث کا تقابل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک 'سنت' ہر اس قول، فعل، تقریر، صفت خَلقیہ وخُلقیہ اور سیرت (خواہ بعثت سے قبل کی ہو یا بعد کی) کا نام ہے جو نبی کریم ﷺ سے ماثور ہے۔ فقہاء عظام رحمہم اللہ کے نزدیک 'سنت' قرآن کریم کے علاوہ نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے والا ہر قول، فعل اور تقریر ہے۔''[30]

⑨ طبقات رجال اور کتب مصادر کے اعتبار سے فرق

فن فقہ اور فن حدیث میں ایک نمایاں فرق ان کے طبقات رجال کا بھی ہے۔ علمائے امت نے تمام علوم کے ماہرین کے حالات زندگی کو مختلف عناوین کے تحت محفوظ فرمایا ہے۔ چنانچہ جو شخص فن فقہ سے متعلقہ ماہرین افراد کے حالات معلوم کرنا چاہے اسے طبقات الفقہاء پر مشتمل کتب سیر کا مطالعہ کرنا چاہیے اور جو شخص فن حدیث کے ماہرین کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہے اسے اسماء الرجال پر مشتمل ان کتب کا مطالعہ کرنا چاہیے جن میں طبقات المحدثین کو بطریق تمام بیان کر دیا گیا ہے۔ حدیث وفقہ کے فنون پر سطحی نظر رکھنے والا آدمی بھی اس بات کو بخوبی سمجھتا ہے کہ یہ دونوں دو مستقل فنون ہیں اور طبقات المحدثین میں فقہاء کرام رحمہم اللہ کو تلاش کرنا یا طبقات الفقہاء میں محدثین عظام رحمہم اللہ کے اسماء کو دیکھنا وقت کے ضیاع کے ماسوا کچھ نہیں۔

اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ دونوں فنون کی کتب مصادر ومراجع بالکل مختلف ہیں۔ مثلاً مصادر حدیث میں صحاح ستہ وغیرہ اور مصادر اصول حدیث میں الکفایۃ اور مقدمۃ ابن الصلاح وغیرہ جیسی کتب شامل ہیں۔ جبکہ مصادر فقہ میں ابن رشد کی بدایۃ المجتھد اور ابن قدامہ کی المغنی وغیرہ اور مصادر اصول فقہ میں الرسالۃ للشافعی اور الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی

وغیرہ جیسی کتب شامل ہیں۔ المختصر فن فقہ میں تحقیق حدیث کے اصولوں کو تلاش کرنا یا فن حدیث میں تفہّم اور تفقّہ کے اصولوں تالاش کرنا انتہائی حماقت پر مبنی بات ہے۔

⑩ ماہرین فن کے اعتبار سے فرق

علم فقہ اور علم حدیث میں فرق کو جاننے کے لیے ان علوم کے ماہرین کے اسماء کا اختلاف بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ فن حدیث کے ماہر کو محدث اور فن فقہ کے ماہر کو مجتہد کہا جاتا ہے۔ گویا محدث اور مجتہد میں فرق ہے۔ محدث کی تعریف یہ ہے جو حدیث کی فقط روایت یا فقط درایت یا دونوں میں زندگی بھر مشغول رہے،[۳۱] جبکہ مجتہد اس کو کہتے ہیں جو کہ قرآن وحدیث کے معانی اور اس کی مراد واضح کرنے کا عظیم کام سرانجام دے۔[۳۲] تو دونوں کا میدان حدیث ہی ہے لیکن چونکہ منہج کا فرق ہے اس لئے مجتہد پر محدث اور محدث پر مجتہد کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ اگر وہ دونوں کام کرے تو دونوں القاب کا اطلاق اس پر ہوجاتا ہے۔ اور بہترین بات یہی ہے کہ انسان دونوں کا ہی ماہر ہو، کیونکہ ان دونوں علوم پر عبور سے فقہ وحدیث کی جو کشمکش خوامخواہ برصغیر پاک وہند میں ماضی قریب میں رہی اور جس کے اثرات آج بھی موجود ہیں، وہ ختم ہو جائے گی۔ اسی لیے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (۱۱۷۶ھ) نے اپنے وصیت نامے میں اسی بات کو پسند کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ''میں اپنے جانشینوں کو فقہائے محدثین کے طریق کار کی نصیحت کرتا ہوں۔''

⑪ قبول ورد کے اعتبار سے فرق

فن حدیث اور فن فقہ میں کسی حدیث کے قبول ورد کے اعتبار سے بھی واضح فرق پایا جاتا ہے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لیے ایک مثال 'حدیث مرسل' کی ہے، جو کہ بالاتفاق محدثین رحمہم اللہ ضعیف ہوتی ہے،[۳۳] البتہ آئمہ اربعہ سمیت جمہور فقہاء رحمہم اللہ کے ہاں اس سے مشروط یا غیر مشروط پر استدلال کیا جاسکتا ہے،[۳۴] اس لیے فن فقہ میں 'حدیث مرسل' کو بطور استدلال قبول کیا جائے گا، لیکن فن حدیث میں استنادی اعتبار سے اس کے منقطع السند ہونے کی وجہ سے یہ روایت خبر مردود ہی میں شامل رہے گی۔ اس بات کی اور مثال یہ ہے کہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) کے حوالے سے کتب اصول میں موجود ہے کہ فن فقہ میں وہ قیاس کے بالمقابل ضعیف حدیث کو بھی استدلال میں ترجیح دیتے تھے۔ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

> وأصحاب أبی حنیفة مجمعون علی أن ضعیف الحدیث مقدم علی القیاس والرأی و علی ذلك بنی مذهبه[۳۵]
>
> ''اصحاب أبی حنیفہ رحمہ اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا جائے گا اور اسی اصول پر مذہب حنفی کی بنیاد ہے۔''

لیکن فن حدیث میں کوئی اِمام یا محدث ایسا نہیں جو کہ دعوی کرے کہ 'قیاس' کے بالمقابل ضعیف روایت سے جب اِمام صاحب ضعیف حدیث سے استدلال کرتے ہیں تو اسے ثبوت کے اعتبار سے صحیح بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح اجتہاد اور اجماع سے متعلقہ تمام ضعیف روایات سے فقہاء کرام رحمہم اللہ کا مسئلہ اجتہاد یا اجماع کو ثابت کرنے کا قطعی لازمہ نہیں ہے کہ محدثین عظام رحمہم اللہ کے ہاں اب یہ روایات بطور نسبت رسول ﷺ کے ثابت قرار پا چکی ہیں۔

فن فقہ اور فن حدیث میں قبول ورد کے اعتبار سے فرق کی ایک اور مثال یہ بھی ہے کہ فقہائے کرام رحمہم اللہ میں سے اِمام احمد رحمہ اللہ

(م ۲۴۱ھ) اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے ہاں قول صحابی حجت ہے،[۳۶] لیکن اس کے حجت ہونے کا قطعی لازمہ یہ نہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ بشمول امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے 'اجتہاد صحابی' کو حدیث کے قبیل سے سمجھتے ہوئے شریعت سمجھتے ہیں، کیونکہ شریعت کا دروازہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تا قیامت بند ہو چکا ہے۔[۳۷]

⑭ شرائط قبول حدیث کے اعتبار سے فرق

فقہ حدیث اور فن فقہ میں کسی حدیث کے مقبول ہونے کی شرائط کے اعتبار سے بھی فرق پایا جاتا ہے۔ فن حدیث میں عام اہل علم کے ہاں کسی حدیث کے مقبول ہونے کے لیے راوی کے بارے میں دو شرطیں اصلی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ شخصیت کے حوالے سے باکردار ہو۔ فن حدیث کی اصطلاح میں راوی کے اس وصف کو 'عدالت' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ راوی سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ خبر کے نقل کرنے کے سلسلہ میں وہ باصلاحیت ہو۔ فن حدیث کی رو سے باصلاحیت راوی کو 'ضابط' کہا جاتا ہے۔ اصول حدیث کی کتب میں خبر مقبول کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ نے صرف انہی دو صفات پر اکتفاء کیا ہے۔[۳۸] مزید برآں انہی دو صفات کے حامل راوی پر محدثین رحمہم اللہ کے ہاں 'ثقہ' کی اصطلاح بولی جاتی ہے۔[۳۹] اسی وجہ سے محدثین رحمہم اللہ نے اپنی کتب کے شروع ہی میں المسنِد کی اصطلاح کی ضمن میں راوی کے لیے متعین فرما دیا ہے کہ اسے مروی کے مفہوم پر عبور ہونا قطعی ضروری نہیں۔[۴۰]

اس کے بالمقابل فن فقہ کا موضوع چونکہ فہم روایت اور حدیث سے استنباط واستخراج ہے، جس کے لیے متعلقہ شخص کا صاحب صلاحیت ہونا ایک لازمی وصف ہے، چنانچہ مجتہد وفقیہ کی لازمی سی بات ہے کہ اس میں صلاحیت تفقہ بدرجہ اتم موجود ہو، جیسا کہ بعض اصولیوں نے مجتہد کی شرائط میں یہ شرط بھی عائد کی ہو کہ اس میں اجتہاد کا فطری ملکہ بھی ہونا چاہیے۔[۴۱]

المختصر یہ بات چوں کہ علم الروایہ اور علم الحدیث کے حوالے سے کسی طرح بھی معقول نہیں کہ راوی کے باصلاحیت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تفقّہ کی صلاحیت بھی ہو، چنانچہ جن علماء نے تحقیق روایت کے لیے راوی سے متعلق 'فقیہ ہونے' کی شرط کا اضافہ کیا ہے وہ غیر معقول اور فن حدیث میں غیر مقبول ہے۔[۴۲] عین اسی طرح جو لوگ ائمہ مجتہدین کے لیے ان کے ضابط ہونے کو وصف اجتہاد کا لازمہ سمجھتے ہیں، وہ بھی مکمل غلطی پر ہیں، جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) پر ان کے حافظہ کے پہلو سے جرح کی گئی ہے۔[۴۳]

خلاصہ یہ ہے کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح کسی ڈاکٹر کے لیے انجینئر ہونا یا انجینئر کے لیے ڈاکٹر ہونا کوئی لازمی وصف نہیں، اسی طرح کسی محدث کا فقیہ ہونا یا فقیہ کا محدث ہونا بھی کوئی متعلقہ وصف نہیں۔

علم فقہ اور علم حدیث...... راہ اعتدال

مذکورہ بالا تمام نکات سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ علم فقہ اور علم حدیث میں ان کے موضوع، مقصود، تعریف، مصادر وغیرہ ہر اعتبار سے نمایاں فرق پایا جاتا ہے اور ان کے ماہرین کو بھی مختلف نام دیئے جاتے ہیں۔

◉ علامہ عبدالحیّ لکھنوی رحمہ اللہ (م ۱۳۰۴ھ) اگرچہ خود فقہائے احناف رحمہم اللہ کے نمائندہ علماء میں شمار ہوتے ہیں، لیکن تعصب اور شخصیت پرستی کے مرض سے پاک صاف ہیں۔ چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب الأجوبة الفاضلة میں بڑے انصاف کے ساتھ فقہاء کرام رحمہم اللہ اور محدثین عظام رحمہم اللہ میں سے ہر ایک کے دائرہ کار کو دوسرے سے الگ قرار دیا ہے۔ وہ سوال و جواب کی صورت میں فرماتے ہیں:

فإن قلت فما بالهم أوردوا فی تصانيفهم الأحاديث الموضوعة مع جلا لتهم وبناهتهم ولم لم ينقدوا الأسانيد مع سعة علمهم؟ قلت: لم يوردوا ما أوردو امع العلم بكونه موضوعا بل ظنوه مرويا و أحالوانقد الاسانيد على نقاد الحديث لكونهم أغنوهم عن الكشف الحيث؛ إذليس من وظيفتهم البحث عن كيفية رواية الأخبار إنما هومن وظيفة حملة الأثار فلكل مقام مقال ولكل فن رجال [۴۴]

''اگر کہا جائے کہ ان عظیم اور مشہور فقہاء رحمہم اللہ نے اپنی تصنیفات میں اسانید کی تحقیق کے لئے بغیر موضوع روایات کو کیسے نقل کر دیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے ایسی روایات کو جان بوجھ کر نقل نہیں کیا، بلکہ وہ تو یہی سمجھتے تھے کہ یہ روایات آپ ﷺ سے مروی ہیں اور انہوں نے ان کی اسانید کی تحقیق کو حدیث کے ماہر محدثین کرام رحمہم اللہ پر چھوڑ دیا تھا، کیونکہ وہ (محدثین کرام رحمہم اللہ) ان کی تحقیق سے فارغ ہو چکے تھے۔ میں یہ کہتا ہوں کہ احادیث کی تحقیق کرنا فقہاء کرام رحمہم اللہ کا کام بھی نہیں ہے، بلکہ یہ کام محدثین کرام رحمہم اللہ کا ہے اور ہر مقام کے مناسب حال بات کی جاتی ہے، مناسب بات یہی ہے کہ ہر فن کے متعلقہ امر کو متعلقہ فن کے ماہرین پر چھوڑا جائے۔''

◉ مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''حدیث کی تنقید (ضعف اور صحت) سے بحث کرنا محدثین کا کام ہے۔ مجتہد کے لئے حدیث کا جاننا ضروری ہے، لیکن بحیثیت مجتہد اس کا کام استنباط مسائل ہے اور تنقید حدیث میں وہ محدثین کی خدمت کی وجہ سے بے فکر ہو سکتا ہے۔'' [۴۵]

◉ صاحب تلویح رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

البحث عن أحوال الرواة فی زماننا هذا كالمتعذر بطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم فی علم الحديث كالبخاری والمسلم والبغوی الصنعانی وغيرهم من أئمة الحديث [۴۶]

''ہمارے زمانے میں راویانِ حدیث کے حالات سے بحث کرنا طویل مدت کی وجہ سے گویا مشکل ہے۔ پس بہتر یہ ہے کہ ائمہ حدیث جو فن حدیث میں معتبر ہیں انہی کی تنقید اور تعدیل پر کفایت کی جائے جیسے امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) اور امام بغوی رحمہ اللہ وغیرہ۔''

یہ کہہ کر مجتہد کا من حيث المجتهد فن حدیث میں دخل اتنا بتلاتے ہیں:

لا يخفى أن المراد معرفة متن الحديث بمعانيه لغة وشرعا وباقسامه من الخاص والعام وغيرها [۴۷]

''الفاظ حدیث کو اس کے معانی کے ساتھ جاننا اور اس کی اقسام، خاص، عام وغیرہ کو معلوم کرنا (مجتہد کا فرض ہے)۔''

◉ اِمام اعمش رحمہ اللہ (م ۱۴۸ھ) نے فقہ اور حدیث کے دائرہ فنون کا تعین کرتے ہوئے کیا ہی اچھی بات کی ہے۔ ان کا یہ قول امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

أنتم الأطباء ونحن الصيادلة [۴۸]

''اے فقہاء کرام! آپ طبیب ہیں اور ہم (محدثین) عطار ہیں۔''

◉ علامہ تقی امینی اِمام اعمش رحمہ اللہ (م ۱۴۸ھ) کے مذکورہ قول پر انتہائی متوازن تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''محدثین رحمہم اللہ کا کام اچھی دوائیں جمع کرنا اور فقہاء رحمہم اللہ کا کام دواؤں کی جانچ پڑتال کر کے ان کو برمحل منطبق کرنا ہے۔'' [۴۹]

دونوں علوم میں پائے جانے والے واضح فرق کے باوجود دونوں فنون میں چولی دامن کا ساتھ بھی ہے اور دونوں فنون کے ماہرین ایک دوسرے سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ حدیث نبوی ﷺ کے لاکھوں رواۃ میں سے نہ سب فقیہ ہیں اور نہ سب فقہا فن حدیث کے ماہر! چنانچہ اگر یہ دونوں طبقات اپنے اپنے میدان میں رہتے ہوئے ایک دوسرے کی

خدمات سے مستفید ہوتے رہیں تو امت کے دو بڑے مکاتب فکر (اہل الحدیث، اہل الرائے) کے درمیان صدیوں سے جاری رہنے والی کشمکش کا سد باب کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس دونوں علوم کے مابین موجود قوی تعلق کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہتر یہی ہے کہ علم حدیث اور علم فقہ دونوں سے تعلق مساویانہ ہونا چاہیے، دونوں علوم کو ان کا مکمل حق دینا چاہیے اور کوشش کی جانی چاہیے کہ ہر دو علوم سے مکمل بے نیاز نہ ہوا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے خود برصغیر میں موجود زمانہ قدیم سے چلی آنے والی اس کشمکش کا علاج اپنی وصیتوں میں یہی پیش کیا ہے کہ صرف فن فقہ یا صرف فن حدیث پر قانع نہ ہوا جائے، بلکہ دونوں فنون کا حامل بنتے ہوئے 'فقہائے محدثین' کی صف میں کھڑا ہوا جائے۔ (تفہیمات از شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ): ۲/۲۴۰ بحوالہ تحریک آزادی فکر از مولانا اسماعیل سلفی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۷ھ): ص ۲۳، ۲۴) شاہ صاحبؒ کی رائے کے مطابق جب ایک فقیہ علم الروایہ کا ماہر نہیں ہوتا تو عموماً اس پر 'رائے' غالب ہوجاتی ہے، اسی طرح جب ایک محدث ہر دم علم الحدیث میں مشغول رہے اور فہم واستنباط سے کوئی علاقہ نہ رکھے تو تفقہ کو موضوع نہ بنانے کی وجہ سے جلد یا بدیر 'ظاہریت' غالب ہوجاتی ہے۔ اسی وجہ سے امت کے کبار ائمہ عموماً دونوں میدانوں میں طاق ہوتے تھے۔ جیسے اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اور اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) وغیرہ۔

◉ علامہ تقی امینیؒ کہتے ہیں:

''حدیث سے تعلق رکھنے والوں کو تین طبقات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

① جو حدیث کی صرف نقل وروایت میں زیادہ مشہور ہیں۔

② جو حدیث کی نقد و درایت دونوں میں مشہور ہیں۔

③ جو حدیث کی روایت اور درایت دونوں میں مشہور ہیں۔

پہلے طبقہ میں وہ محدثین ہیں جو فقہ میں ممتاز نہ تھے۔ دوسرے میں وہ فقہاء ہیں جو حدیث میں ممتاز نہ تھے۔ اور تیسرے میں وہ اہل علم ہیں جو حدیث وفقہ دونوں میں ممتاز تھے۔''[۵۰]

◉ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی متعدد کتب حجة الله البالغه، عقد الجيد في الاجتهاد والتقليد اور اپنے وصیت نامہ وغیرہ میں تیسرے طبقہ کے حوالے سے واضح فرمایا ہے کہ فقہ یا حدیث کی باہمی کشاکشی کے حوالے سے حل آج بھی یہی ہے کہ فقہ اور حدیث کو باہمی کشمکش سے نکال ایک دوسرے سے پیوستہ کیا جائے تو آج بھی 'فقہائے محدثین' کا رویہ پیدا ہوسکتا ہے۔[۵۱]

◉ بعد ازاں شاہ صاحب رحمہ اللہ کے اسی فکر پر مشتمل ایک کتاب شیخ الحدیث مولانا اسماعیل سلفی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۷ھ) نے 'تحریک آزادی فکر' کے نام سے لکھی ہے۔ اس سلسلہ میں اس کتاب کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔

جیسا کہ ابھی اوپر علامہ تقی امینی کے حوالے سے گذرا کہ محدثین کے بھی طبقات ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگرچہ عام محدثین فقاہت کی صفت سے متصف نہ تھے اور بے شمار فقہاء بھی علم حدیث میں مہارت نہیں رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود اکابر علمائے امت محدثانہ اور مجتہدانہ دونوں قسم کی بصیرتوں کے حامل ہوتے تھے، جیسا کہ صحاح ستہ کے مصنفین رحمہم اللہ اور حدیثیں جمع کرنے والے دیگر مصنفین رحمہم اللہ کے اپنی تصانیف میں تراجم ابواب شاہد عدل ہیں کہ وہ دونوں فنون کے شاہ سوار تھے۔ خاص کر اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) کو فن حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ الحدیث میں بھی کامل دسترس حاصل تھی۔ اسی بناء پر وہ اپنی صحیح میں ایک ایک حدیث سے مختلف مسائل فقہیہ کا استنباط

کرتے ہیں۔صحیح بخاری کا قاری تراجم ابواب کے ضمن میں اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵٦ھ) کے فقہی مسائل سے متعلق استنباطات اور استخراجات کو پڑھ کر یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہوجاتا ہے، کہ مذاہب اربعہ پر لکھی جانے والی فقہ کی کتابوں کے انداز پر اگر اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵٦ھ) بھی فقہ الحدیث پر ایک مستقل کتاب تصنیف کردیتے، تو اسے امت مسلمہ میں قبول عام حاصل ہوتا، کیونکہ آپ اس میں فقہ الرائے کی بجائے فقہ الحدیث کا اہتمام کرتے، جیسا کہ انہوں نے جامع بخاری کے تراجم ابواب کے ضمن میں کیا ہے۔ محدثین کی فقاہت کے پیش نظر مخالفین کا انہیں طنزا صیدلانی (دوافروش) کا لقب دینا اور اہل فقہ کوبطور توصیف اطباء (علاج کنندہ) قرار دے کر دونوں میں خط امتیاز کھینچ دینا لایعنی اور بے فائدہ معلوم ہوتا ہے۔ ویسے بھی عطار اور طبیب میں افضل اور غیر افضل کی بحث عین اسی طرح فضول ہے جس طرح کے ڈاکٹر اور انجینئر میں یہ بحث لایعنی ہے، کیونکہ یہ مختلف میادین ہیں اور ہر میدان کا آدمی دوسرے میدان کے آدمی سے کبھی بھی مستغنی نہیں ہوسکتا، چنانچہ ان سارے فنون کی ہی اپنے اپنے میدان میں بالادستی ہے۔

✳ فقہ وحدیث کی باہمی کشمکش کے حوالے سے نمایاں موضوع حدیث پر قیاس کی فوقیت کا مسئلہ ہے۔اس سلسلہ میں عام معروف یہ ہے کہ یہ علمائے احناف کا مسلک ہے کہ وہ خبر کے مقابلے قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔یہ متاخرین فقہائے احناف رحمہم اللہ کی ایک محدود جماعت کا موقف ہے، ورنہ جہاں تک اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور جمہور فقہائے احناف رحمہم اللہ کا تعلق ہے، تو ان کے نقطہ نظر کے مطابق ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔

⦿ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

وأصحاب أبی حنیفة مجمعون علی أن ضعیف الحدیث مقدم علی القیاس والرأی و علی ذلك بنی مذهبه[۵۲]

’’اصحاب ابی حنیفہ رحمہ اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا جائے گا اور اسی اصول پر مذہب حنفی کی بنیاد ہے۔‘‘

خلاصۂ بحث

المختصر محدثین کرام رحمہم اللہ کا موضوع واقعہ (روایت) اور تحقیق واقعہ (تحقیق روایت) ہے، جبکہ تاویل حدیث اور حدیث سے مسائل کا استخراج فقہاء کرام رحمہم اللہ کا موضوع ہیں۔تحقیق روایت کے لیے محدثین رحمہم اللہ کا انداز اِسناد ومتن دونوں کی تحقیق کرنا ہے، جبکہ تاویل حدیث کے لیے فقہاء رحمہم اللہ معمول بہ روایاتِ صحیحہ یعنی قابل استدلال صحیح روایات سامنے رکھتے ہیں اور غیر معمول بہ روایات صحیحہ پر توقف کرتے ہیں۔اس لیے روایات صحیحہ معمول بہا اور روایات صحیحہ غیر معمول بہا فن حدیث کے بجائے فن فقہ کا موضوع ہے، کیونکہ تحقیق کے اعتبار سے تو وہ صحیح قرار پاچکی ہوتی ہیں، البتہ نسخ یا ترجیح یا اضطراب کی وجہ سے اس سے استدلال کیا سکتا ہے اور نہ ہی اس پر عمل۔ چنانچہ مختلف الحدیث یا مشکل الاثار کی مباحث بنیادی طور پر علم تاویل الحدیث کا موضوع ہیں، فن حدیث کا موضوع نہیں۔ اسی وجہ سے مختلف الادلہ، نسخ، ترجیح کے ضوابط وغیرہ عنوانات سے مستقل طور پر علم اصول فقہ بحث کرتا ہے۔[۵۳]

فن محدثین میں یہ موضوعات صرف بطور خبر سامنے آتے ہیں۔ اسی لیے اس موضوع پر فقہائے کرام رحمہم اللہ نے جس قدر شاندار

کارنامہ سرانجام دیا ہے، عام محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔

◉ علامہ طاہر بن صالح الجزائری رحمہ اللہ (م ۱۳۳۸ھ) فرماتے ہیں:

إن المحدثين قلّما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا كان الاختلاف فيه واقعا فى نفس المتن لأن ذلك ليس من شأنهم من جهة كونهم محدثين وإنما هو من شأن المجتهدين [۵۴]

''حدیث نبوی پر محدثین کرام رحمہم اللہ اس صورت میں اضطراب کا حکم بہت کم لگاتے ہیں جبکہ نفس متن میں اختلاف ہو، کیونکہ بحیثیت محدث یہ ان کا کام نہیں، بلکہ یہ مجتہدین کا کام ہے۔''

اس کے بالمقابل محدثین کرام رحمہم اللہ کا کام 'علم حدیث' میں انتہائی عالی شان ہے، اور عام فقہاء رحمہم اللہ کی علمی جمع پونجی اس میں محدود اور ان کا کام انتہائی ناقص ہے۔

◉ اس ضمن میں ڈاکٹر مرتضیٰ زین احمد، امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) سے نقل کرتے ہیں:

قال ابن الجوزی: رأيت بضاعة أكبر الفقهاء فى الحديث مزجاة يعول أكثرهم على أحاديث لاتصح و يعرض عن الصحاح و يقلد بعضهم بعضا فيما ينقل [۵۵]

''امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا ہے کہ حدیث کے میدان میں اکثر فقہاء کی علمی پونجی بالکل ناقص ہے، اکثر فقہاء کی عادت ہے کہ وہ صحیح احادیث کو چھوڑ کر غیر ثابت روایات پر اعتماد کر لیتے ہیں جو صحیح نہیں ہوتیں اور ایک دوسرے کی دیکھا دیکھی وہ ان ضعیف روایات کو نقل کرتے جاتے ہیں۔''

نوٹ: ''فقہ اور حدیث دو مختلف فنون علم ہیں'' اس موضوع پر تفصیلی بحث پہلے باب کی فصل ثالث میں 'مختلف علوم میں درایت کا استعمال' کے زیر عنوان بھی گذر چکی ہے جس میں درایت حدیث اور درایت اجتہادی کی تعریفات، دونوں کے موضوع کا فرق اور دونوں درایات کے باہم اختلاط کے سلسلہ میں اہل علم کے مغالطات کی وضاحت پیش کی گئی ہے۔

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) نزهة النظر: ص ۲۷
(۲) التقريب والتيسير: ص ۷
(۳) تدریب الراوی: ص ۱۰۹
(۴) التقييد والايضاح: ص ۲۱
(۵) الإحكام للآمدی: ص ۲۰۰، أصول السرخسی: ص ۲۹۶
(۶) المنهج المخترع لفهم المصطلح: ص ۱۰۵، شرح المفاصل: ۸۷/۱
(۷) تيسير المصطلح: ص ۱۵
(۸) اس سلسلہ میں حدیث کی تعریف ملاحظہ فرمائیں: أصول الحديث وعلومه ومصطلحه: ص ۷
(۹) مفردات القرآن از راغب اصفہانی: ۲۷۷/۱
(۱۰) لطائف الاشارات (شرح) از عبدالحمید بن محمد: ص ۸، المحصول: ۷۸/۱، شرح الكوكب المنير: ص ۱۴
(۱۱) دیکھیں تمام کتب اصول فقہ میں فن فقہا کے 'موضوع' کی بحث
(۱۲) تيسير المصطلح: ص ۱۴۷
(۱۳) مقدمة أصول تفسير لابن تیمیہ: ص ۱۹، ۲۰
(۱۴) مبادی تدبر حدیث: ص ۷۰، ۷۱
(۱۵) شرح المنار از نسفی: ۱۱/۲
(۱۶) جامع الاصول، ترجمہ الوجيز: ص ۲۱۱
(۱۷) دیکھیں شرح عقیدہ طحاویہ از امام ابن العز حنفی، مبحث: وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديّون
(۱۸) نصب الرايه: ص ۳۶۵/۹، تلخيص الحبير: ۴۷۵/۵
(۱۹) أصول السرخسی: ۱۰۷/۲، الإحكام للآمدی: ۱۱۹/۲، الإحكام لابن حزم: ۷۶۶/۶
(۲۰) تیسر مصطلح الحدیث: ص ۳۲
(۲۱) تیسر مصطلح الحدیث: ص ۵۴ تا ۶۰
(۲۲) تدریب الراوی: ۴۶/۱، النكت لابن حجر: ۳۷۴/۱
(۲۳) جامع الاصول اردو ترجمہ الوجيز فی أصول الفقه: ص ۶۲۹ تا ۶۴۴
(۲۴) إعلام المؤقعين: ۷۷/۱

(۲۵) فتح المغیث:۱/۱۹

(۲۶) فتح المغیث:۱/۸، تیسیر مصطلح الحدیث:ص۱۴

(۲۷) فتح المغیث:۱/۸

(۲۸) قواعد التحدیث:۶۴

(۲۹) مجموع الفتاوی از ابن تیمیہ:۱۸/۱۰، حاشیة التلویح از سعد تفتازانی:۲/۲، عظمت حدیث از عبد الغفار حسنؒ:ص ۳۵

(۳۰) السنة قبل التدوین:ص۱۶ تا ۱۸

(۳۱) قواعد التحدیث:ص ۷۷، تدریب الراوی:ص۱۱

(۳۲) شرح الورقات از شیخ صالح فوزان:ص۲۶۳، ۲۶۴

(۳۳) مقدمہ ابن صلاح:ص۵۳، الارشاد:ص۸۰

(۳۴) مقدمہ ابن الصلاح:ص۵۳، جامع التحصیل فی أحکام المراسیل:۸۶

(۳۵) إعلام الموقعین: ۱/۷۷

(۳۶) الفصول فی الاصول:۲/۳۴۸، شرح الکواکب المنیر:۲/۱۹۲

(۳۷) المائدة:۳

(۳۸) تیسیر مصطلح الحدیث: ۳۴، ۳۵

(۳۹) منهج النقد فی علوم الحدیث: ص ۷۹

(۴۰) تدریب الراوی:ص۶، تیسیر مصلطح الحدیث:ص۱۶

(۴۱) جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی أصول الفقه:۶۵

(۴۲) السنة المفتری علیها از سالم علی حنفی:۱۸۰

(۴۳) کتاب الضعفاء از ابونعیم اصفہانی: ۱/۱۵۴، الکامل لابن عدی: ۷/۶، الضعفاء والمتروکین لابن جوزی: ۲/۱۵۰، الضعفاء والمتروکین للنسائی: ۱/۲۴۰

(۴۴) الأجوبة الفاضلة:ص۳۵

(۴۵) اجتہاد وتقلید از ثناء اللہ امرتسری:ص۲۲

(۴۶) التوضیح والتلویح: ص ۳۳۸

(۴۷) التوضیح والتلویح: ص ۳۳۸

(۴۸) ابن عبد البر، ابو عمر یوسف:جامع بیان ا لعلم وفضله، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۴۹) حدیث کا درایتی معیار:۱۸۸

(۵۰) حدیث کا درایتی معیار:ص۱۸۸

(۵۱) تفہیمات از شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ: ۲۴۰/۲

(۵۲) إعلام المؤقعين: ۷۷/۱

(۵۳) المستصفى: ۳۴۲/۲، المحصول: ۳۹۷/۵ء ا الإحكام لابن حزم: ۴۶۵/۴

(۵۴) توجيه النظر إلى أصول الاثر، بحوالہ حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸۸

(۵۵) أحمد، المرتضىٰ الزين: مناهج المحدثين فى تقوية الأحاديث الحسنة والضعيفة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٥هـ۔١٩٩٤ء: ص ۲۸

فصل دوم

اہل فقہ اور اہل حدیث کی باہمی کشمکش
اسباب، نتائج اور حل

پس منظر

وفات رسول ﷺ کے بعد حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین دین اسلام کی تبلیغ واشاعت کے لیے مختلف بلاد وامصار میں پھیل گئے اور جس صحابی نے جس جگہ کو اپنا مسکن بنا لیا اسی جگہ ان کے گرد تشنگان علوم نبوت نے ڈیرے ڈال لیے اور یوں وہاں ایک مستقل حلقہ درس کی بنیاد پڑ گئی۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں بھی مابعد ازمنہ کے لوگوں کی طرح ذوق اور صلاحیتیں مختلف تھیں۔ تفسیر، قراءات، وراثت، فقہ اور حدیث کے مختلف شعبوں کے اعتبار سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بھی مختلف طبقات تھے۔ اپنے ان اذواق کے اعتبار سے بعد ازاں مختلف صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مکتبہ ہائے فکر بھی مختلف بنے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جن جن علاقوں میں پہنچے ان کے ذوق کے مطابق وہ وہ علاقے بھی اپنے ذوق علم میں دوسرے ممتاز ہوتے گئے۔ مزید برآں یہ چونکہ اسلام کا ابتدائی زمانہ تھا اور ابلاغ عامہ کا کوئی خاطر خواہ انتظام بھی نہ تھا اور نہ ہی ابھی تک احادیث کو یک جا مدون کیا گیا تھا کہ ذخیرہ احادیث کا تمام مجموعہ سب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے علم میں ہوتا۔ اس لیے وہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین جو ذوق حدیث اور جمع حدیث میں ممتاز حیثیت کے حامل تھے، حدیث کی معلومات کے سلسلہ میں انکا حدعلم بھی دیگر سے مختلف تھا اور لوگ علم حدیث کے اکتساب کے لیے بھی انہی حضرات کی طرف رجوع کرتے۔ عمومی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ کوفہ اور بصرہ کے علاقوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذوق علم زیادہ پھیلا جبکہ مدینہ منورہ میں عام طور پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہمیشہ ہی زیادہ تعداد میں موجود رہے۔ اس پہلو سے یہاں احادیث کی معلومات بھی دیگر شہروں کی بہ نسبت زیادہ موجود تھیں۔

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد تابعین عظام رحمہم اللہ کا دور شروع ہوگیا، لیکن علم کی کیفیت وہی رہی کہ ہر استاد اپنی معلوم احادیث کو اپنے تلامذہ کے گوش گذار کر دیتا اور یہ سلسلہ یونہی چلتا رہا۔ اس سے آخر کار اصحاب وتلامذہ کا دائرہ اثر روز بروز وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا۔ بعد میں جب اسلامی سلطنت کا دائرہ کار وسیع ہوا اور لوگوں کو شرعی راہنمائی حاصل کرنے کے لیے احادیث نبویہ کی ضرورت پڑی تو انہوں نے اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اپنے علاقوں میں میسر علماء کرام کی طرف رجوع کیا، جنہوں نے اپنے علم کی حد تک معلوم احادیث کی روشنی میں اور حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے اخذ شدہ مختلف اذواق کے مطابق عوام الناس کو شرعی احکام کی راہنمائی دینا شروع کردی، لیکن چونکہ حلقہ ہائے درس مختلف تھے اور ہر استاد کا احادیث نبویہ سے متعلقہ مطالعہ محدود تھا اور اس پر مستزاد یہ کہ اپنی اپنی ذہنی صلاحیتوں کی وجہ سے احادیث نبویہ سے اخذ ہونے والے فہم وتدبر میں اختلاف کا پایا جانا ایک بالکل فطری عمل تھا۔

اختلاف کا آغاز

ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ ذوق وفہم کے اختلاف کی وجہ سے ہر صاحب علم نے حدیث وفقہ میں سے کسی خاص میدان کی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا اور اپنی تمام تر خداد صلاحیتوں کے ساتھ اپنی پوری توجہ اسی جانب مبذول کر دی، ابتدا میں عہد نبوی کے قریب تر ہونے کی وجہ سے ذوق وفہم کا یہ اختلاف دبا رہا، لیکن بُعد زمانہ اور مرور ایام کی وجہ سے لوگوں کے ایمان میں کمی آنا شروع ہوگئی اور علمی حلقوں میں تعصب کی فضا دن بہ دن بڑھتی گئی۔ حدیث وفقہ کے ماہرین اساتذہ کے اصحاب فکر اور تلامذۂ خاص کے مابین حدیث وفقہ کے اس فطری اختلاف نے پہلی دفعہ تابعین رحمہم اللہ کے دور میں باقاعدہ دو مختلف مکتبہ ہائے فکر کی شکل اختیار کرلی، جنہیں ان کے ذوق ہائے فکر کے اعتبار سے 'اہل الحدیث' اور 'اہل الرائے' کے ناموں سے موسوم کیا جانے لگا، لیکن واضح رہے کہ اس وقت یہ اسماء محض 'اہل حدیث

(محدثین کرام)' اور' اہل فقہ (فقہاء عظام)' کے لغوی معنی میں موجود تھے۔ ان کی نوعیت بعد کے زمانوں میں باقاعدہ اس طرح دو متحارب گروپوں کی نہ تھی جس کا عملی نمونہ آج تک اُمت میں نظر آرہا ہے۔ مزید برآں ابتداء میں یہ دونوں گروہ ہی فقہ وحدیث کے جامع لوگوں کے تھے اور ان میں سے کوئی گروہ بھی کسی علم کی اہمیت کا انکاری نہ تھا، البتہ جس مسئلہ کی بنیاد پر بعدازاں یہ اختلاف حدیث وفقہ کی کشمکش تک پھیل گیا اس کے اسباب وہ دیگر اُمور تھے، جن کا ذکر اوپر گذرا۔ بنابریں کہا جاسکتا ہے کہ اہل الحدیث اور اہل الرائے فقہاء رحمہم اللہ کے دو ایسے گروہ تھے جن میں اس موضوع پر شدید اختلاف پیدا ہوا کہ فقہ کی دین میں حیثیت کیا ہے؟

فریقین کے نمائندہ افراد

اہل الحدیث رحمہم اللہ کے نمائندہ افراد میں اِمام سعید بن مسیّب رحمہ اللہ (م۹۴ھ) اور ان کے تلامذہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ)، اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ)، اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م۲۴۱ھ)، اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، اِمام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) وغیرہ تمام مشہور فقہائے محدثین آتے ہیں، جبکہ اہل الرائے رحمہم اللہ کے نمائندہ افراد میں ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م ۹۶ھ) اور ان کے تلامذہ حماد بن ابی سلیمان رحمہ اللہ (م۱۲۰ھ)، اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ)، قاضی ابویوسف رحمہ اللہ (م۱۸۲ھ)، اِمام محمد بن حسن الشیبانی رحمہ اللہ (م ۱۸۹ھ) اور اِمام زفر رحمہ اللہ (م ۱۵۸ھ) وغیرہ کا شمار ہوتا ہے۔[1] البتہ چونکہ یہ دونوں مکاتب فکر ایک ہی زمانہ میں برسرپیکار رہے ہیں اور ان کے تلامذہ کا آپس میں افادۂ علمی جاری رہا اس لئے دونوں لڑی میں آنے والے فقہاء رحمہم اللہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہے، چنانچہ مشہور محدث عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م ۱۸۱ھ) جن کا شمار فقہائے اہل الحدیث میں ہوتا ہے، انہوں علم فقہ کی تحصیل اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) سے براہ راست کی[2] اور اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کا قاضی ابویوسف رحمہ اللہ (م۱۸۲ھ) سے برابر علمی استفادہ جاری رہا۔[3] جبکہ دوسری طرف اِمام محمد رحمہ اللہ (م۱۸۹ھ) نے حدیث کا علم اِمام المحدثین اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے حاصل کیا[4] اور ان کی 'موطا اِمام محمد' اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) ہی سے ان کے فیوضات پر مشتمل ہے۔

بنیادی نکتۂ اختلاف

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے مابین رونما ہونے والے اختلاف کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اجتہاد وفقہ شریعت اسلامیہ کی مستقل تعبیر کا نام ہے یا یہ شریعت کی نئے پیش آمدہ مسائل پر محض وقتی انطباق کا نام ہے؟ فقہائے اہل الحدیث کا موقف یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ نے شریعت کی جو تعبیر فرمادی ہے اس کے بعد قیامت تک کسی نئی تعبیر کی مزید کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی اور یہی تاقیامت شریعت کی حتمی وابدی تعبیر ہے، کیونکہ ختم نبوت کا خاصہ یہ ہے کہ آپ ﷺ دین وشریعت کی تمام تر تفاصیل کو جب تک محکم اور مفصل انداز میں امت تک پہنچا نہ دیں تب تک آپ ﷺ کا فرض منصبی ادا ہوسکتا ہے اور نہ ہی آپ اس دنیا سے رحلت فرما سکتے ہیں۔ فقہائے اہل الحدیث کا کہنا ہے کہ جہاں تک فقہ و اجتہاد کا تعلق ہے تو یہ صرف جدید حالات پر شریعت کے انطباق (Application) کا نام ہے، تعبیر دین (Interpertation) کا نام نہیں علم فقہ کو شریعت کی تعبیر کہا بھی کیونکر جا سکتا ہے، جبکہ یہ نہ ابدی ہوتی ہے اور نہ ہی حتمی!

اس کے برعکس فقہائے اہل الرائے کا موقف یہ ہے کہ جس طرح قرآن کی تعبیر کی ضرورت ہے اور اس کو پورا کرنے کے لیے رسول ﷺ تشریف لائے جن کی پیش کردہ تعبیر حدیث وسنت کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے، اسی طرح وفات رسول ﷺ کے بعد رہتے زمانوں تک تعبیر دین کی موجود ضرورت کو پورا کرنے کا کام فقہاء کرام سرانجام دیتے ہیں۔ لہٰذا جس طرح سنت رسول ﷺ

کے بغیر قرآن کی تشریح کی ضرورت باقی رہتی ہے، اسی طرح فقہ کے بغیر دین کی تشریح کی ضرورت باقی رہتی ہے۔اور 'فقہ ائمہ' کے ذریعے سے دینِ اسلام کی بالکل اسی طرح حتمی تعبیر کردی گئی ہے جس طرح رسول اللہ ﷺ کے ذریعے سے قرآن کریم کی حتمی تفسیر کردی گئی تھی۔اب جس طرح تاقیامت سنت کو قرآن سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا، عین اسی طرح ائمہ کی فقہی تعبیرات کو دین سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ حدیث رسول ﷺ و فقہ ائمہ دونوں سے روگردانی یا پہلوتہی گمراہی کا باعث ہوگی۔

استنباطِ مسائل میں فقہائے اہل الحدیث کا طریقہ کار

محققین فقہائے اہل الحدیث مسائل دین میں غیر متوازن غور وخوض کرنے کو برا جانتے تھے اور فتویٰ دیتے ہوئے یا استنباط کرتے ہوئے ڈرتے تھے۔نہایت ہی ضروری موقع پر جس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہوتا تھا، استنباط کرتے تھے۔وہ اس بات کا بہت اہتمام فرماتے کہ سنت رسول ﷺ کی روایت بیان کریں۔ذیل میں فقہائے اہل الحدیث کے اس طرز عمل کی چند امثلہ ملاحظہ فرمائیں:

① ایک دفعہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مسئلہ دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ''میں ناپسند کرتا ہوں کہ تیرے لئے اس شے کو حلال کروں جس کو اللہ نے حرام کیا ہو یا وہ چیز حرام کروں جس کو اس نے حلال کیا ہو۔''[5]

② عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جابر بن زید رضی اللہ عنہ (م ۹۳ھ) سے کہا تھا کہ ''تم فقہائے بصرہ میں سے ہو پس قرآن ناطق یا سنت ماضیہ سے ہی فتویٰ دینا اور اگر تم نے ایسا نہ کیا تو خود بھی ہلاک ہوگے اور لوگوں کو بھی ہلاک کروگے۔''[6]

③ ابونصر رحمہ اللہ (م ۹۴ھ) نے حسن بصری رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) کو نصیحت کی تھی کہ ''تم اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہو، پس آئندہ بجز قرآن و حدیث کے اپنی رائے نہ دینا۔''[7]

④ اِمام شعبی رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) نے فرمایا تھا: ''یہ علماء رسول اللہ ﷺ سے جو کچھ بیان کریں اس پر عمل کرو اور جو کچھ اپنی رائے سے کہیں اس کو پاخانہ میں پھینک دو۔''[8]

⑤ میمون بن مہران رحمہ اللہ (م ۱۱۷ھ) سے منقول ہے کہ ''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی مسئلہ پیش آتا اور قرآن وسنت سے وہ اس کو حل نہ کرپاتے تو معتمد اور نیک لوگوں کو جمع کرکے ان سے مشورہ لیتے اور جس امر پر سب اتفاق رائے کرتے اس کے موافق فیصلہ کردیتے تھے۔''[9]

⑥ قاضی شریح رحمہ اللہ (م ۸۷ھ) سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو تحریر کیا تھا کہ جب کوئی مسئلہ درپیش ہو اور اس کا حکم تم قرآن میں نہ پاؤ تو دو امروں میں سے جس کو چاہو اختیار کرلو۔اگر اپنی رائے سے اجتہاد کرنا چاہو تو اجتہاد کرنا اور اجتہاد کرنے میں تاخیر کرنا چاہو تو تاخیر کرنا اور میں تمہارے لئے تاخیر ہی بہتر سمجھتا ہوں۔[10]

⑦ عبداللہ مسعود رضی اللہ عنہ بھی یونہی کہا کرتے تھے، جیسے قاضی شریح رحمہ اللہ (م ۸۷ھ) کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تحریر فرمایا تھا۔[11]

⑧ عبداللہ مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ''ہم پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ ہم کسی مسئلہ میں فتویٰ نہ دیتے تھے اور نہ ہم فتویٰ دینے کے قابل تھے اور خدا نے مقدر کیا تھا کہ ہم کو اس درجے تک پہنچا دیا جس کو تم دیکھتے ہو۔''[12]

⑨ امام قتادہ رحمہ اللہ (م ۱۱۸ھ) سے مروی ہے کہ ابن سیرین رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) نے ایک شخص کے سامنے نبی کریم ﷺ کی ایک حدیث بیان کی تو اس شخص نے کہا کہ ''فلاں شخص تو ایسا ایسا کہتا ہے'' اِمام ابن سیرینؒ (م ۱۱۰ھ) نے نہایت ناراضگی سے فرمایا: ''میں تم

سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث بیان کرتا ہوں اور تم کہتے ہو فلاں شخص نے ایسا ایسا کہا ہے۔''[13]

⑩ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور مالک بن انس رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے مروی ہے وہ کہا کرتے تھے: ''کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کے قول کو اختیار اور رد نہ کیا جائے بجز رسول اللہ ﷺ کے قول کے۔''[14]

پس محققین اہل الحدیث فن روایت و معرفت، مراتب احادیث کو مکمل کرنے کے بعد فقہ کی طرف مائل ہوئے اور جب بہت سی احادیث اور آثار کو انہوں نے موجودہ مذاہب (حنبلی، شافعی، مالکی، ظاہری وغیرہ) کے مخالف دیکھا تو متقدمین میں سے کسی خاص امام کی پیروی کو تقلید کرنے پر اتفاق کو انہوں نے درست نہ سمجھا۔ ان کا مسلک یہ تھا کہ جب کسی مسئلے میں قرآن ناطق ہو تو کسی دوسری شے کی طرف توجہ کرنا جائز نہیں ہے اور جب آیت قرآنی میں چند احتمالات ہوں تو اس کا فیصلہ حدیث سے کرنا چاہیے۔ لہٰذا جب کسی مسئلہ میں ان کو حدیث مل جاتی تو اس کے خلاف کسی اثر یا اجتہاد کی اتباع کبھی نہ کرتے تھے اور اگر حدیث سے بھی مسئلہ واضح نہ ہوتا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال پر عمل کرتے اور اس میں وہ کسی قوم یا شہر کے پابند نہ تھے۔ اگر کسی مسئلے میں جمہور علماء اور فقہاء رحمہم اللہ کو متفق پاتے، تو اس پر قناعت کرتے تھے اور مسئلہ کے مختلف فیہ ہونے کی صورت میں جو بڑا عالم پرہیزگار یا زیادہ ضابط اور مشہور ہوتا اس کی حدیث کو لیتے تھے۔ جب کسی مسئلہ میں مساوی قوت کے دو قول ہوتے تو وہ مسئلہ ذات القولین (یعنی اس میں دونوں جہتیں درست ہیں) رہتا تھا اور مسئلہ تب بھی حل نہ ہوتا تو کتاب و سنت کی عام تعبیرات، اِن کے اشارات اور اقتضاءات میں غور کر کے اس طریقہ پر اعتماد کرتے جو صاف سمجھ میں آئے اور دل کو اس سے اطمینان میسر آئے۔

المختصر فقہائے اہل الحدیث کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ شرع میں اجتہاد کی جو اہمیت آئی ہے اس سے انکار نہیں، لیکن اس کے باوجود شریعت میں اجتہاد کو مستقل مقام نہیں دیا گیا۔

استنباطِ مسائل میں فقہائے اہل الرائے رحمہم اللہ کا طریقہ کار

اِمام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م ۹۶ھ) جو فقہائے اہل الرائے کے اِمام ہیں وہ اس بات کے قائل تھے کہ شریعت میں فہم و فقہ ہی وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کو بطور نعمت ملی ہے، چنانچہ اس نعمت میں شریعت کے ساتھ ساتھ اجتہاد کو بھی مستقل حیثیت حاصل ہے۔ اس لیے جب کوئی اجتہاد کی شرائط کا حامل فقیہ و مجتہد شریعت سے کوئی بات سمجھتا ہے تو اس کی فقہ و بصیرت چونکہ ایک مستقل حیثیت کی حامل چیز ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کا یہ اجتہاد تعبیر دین میں قرآن کی تعبیر 'سنت' کی مثل اہمیت رکھتا ہے۔

فقہائے اہل الرائے میں سے اکثریت کا طرزِ عمل یہ تھا کہ وہ استنباط مسائل میں فقہ و استنباط کو حد سے زیادہ اہمیت دیتے تھے اور ان میں ایسے لوگ بھی تھے جو مسائل کے بیان کرنے میں کوئی برائی محسوس نہ کرتے تھے اور فتویٰ دینے سے خوف نہ کھاتے تھے، جیسا کہ ذیل کی امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

① سفیان رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ)، اِمام وکیع رحمہ اللہ (م ۱۹۷ھ) اور ان کے امثال کی حالت یہ تھی کہ وہ نہایت اہتمام سے اجتہاد کرتے تھے، لیکن حدیث مرفوع متصل ایک ہزار سے کم ہی ان کو حاصل ہوئی تھی۔[15]

② اِمام شعبی رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) نے کہا کہ ''نبی کریم ﷺ کے سوا کسی کی طرف نسبت کرنا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے۔''[16]

③ اِمام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م ۹۶ھ) کہتے ہیں کہ ''مجھ کو یہ کہنا اچھا لگتا ہے کہ علقمہ رحمہ اللہ (م ۶۲ھ) نے کہا اور عبداللہ رضی اللہ عنہ نے کہا۔''[17]

④ ابن عون رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کا قول ہے کہ ''اِمام شعبی رحمہ اللہ (م۱۰۳ھ) مسئلہ پیش کرنے کچھ احتیاط فرماتے جبکہ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م۹۶ھ) خوب مسائل بیان کرتے تھے۔''[18]

پس حدیث، فقہ اور مسائل دوسرے طرز پر مدون کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، اس لئے کہ ان کے پاس اتنی احادیث اور آثار نہ تھے جن سے ان اصولوں کے موافق ،جن کو اہل الحدیث نے پسند کیا ہے، استنباطِ فقہ پر قادر ہوتے۔ ان کا اپنے اِماموں کے متعلق یہ اعتقاد تھا کہ وہ نہایت اعلیٰ درجے کے محقق ہیں اور ان کے دلوں کا میلان سب سے زیادہ اپنے اصحاب کی طرف ہی تھا۔ ان لوگوں میں فطانت، سمجھ اور ایک شے سے دوسری شے کی طرف ذہن کا سرعت انتقال اس درجہ تھا کہ وہ اس کے ذریعے اپنے اصحاب کے اقوال کے مطابق جواب مسائل کی تخریج بخوبی کر سکتے تھے۔[19]

دونوں مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف کے اثرات

مذکورہ دلائل کی روشنی میں دونوں فرقوں کے درمیان اختلاف کی وجہ فقہائے اہل الرائے کا طریقہ کار نظر آتا ہے کہ اس بنیادی اختلاف کی وجہ سے فقہاء اہل الرائے رحمہم اللہ کا طریق کار یہ ہے کہ جب وہ شریعت سے ایک اصول اپنے اجتہاد سے قائم کر لیتے ہیں تو اجتہاد کو مستقل حیثیت دینے کی وجہ سے اس کے خلاف آنے والے تمام دلائل کی تاویل کرتے ہیں۔

- علمائے احناف رحمہم اللہ کے موقف کی نمائندگی کرتے ہوئے علامہ کرخی رحمہ اللہ (م ۳۴۰ھ) کہتے ہیں:

''جو قرآن کی آیت یا حدیث ہمارے اِمام کے قول کے مخالف ہو تو سمجھ لو کہ یا تو وہ مؤول ہوگی یا منسوخ، اور کوئی صورت نہیں۔''[20]

- اس ضمن میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) مزید لکھتے ہیں:

''فقہاء کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایسی حدیث کو رد کرنا جائز ہے جو کہ قیاس کے مخالف ہو۔''[21]

اس کے بالمقابل فقہاء اہل الحدیث رحمہم اللہ کہتے تھے کہ چونکہ اجتہاد ایک ضرورت ہے نیز اس کی مستقل حیثیت نہیں اور یہ شریعت کے تابع ہے اس لیے جب اس کا ٹکراؤ شریعت سے نظر آئے تو اسے مکمل طور پر نظر انداز کر دیا جائے۔

- اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) فقہائے اہل الحدیث رحمہم اللہ کے موقف کی نمائندگی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اجتہاد اور قیاس ضرورت کے وقت ہوگا۔ اور یہی بات ہر مسلمان پر واجب ہے کیونکہ رائے کا اجتہاد مضطرب کے لیے مباح ہے جیسا کہ اس کے لیے ضرورت کے وقت مردار اور خون مباح ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: پس جو بھی مجبور کر دیا گیا اس حال میں کہ وہ نہ تو زیادتی کرنے والا ہو اور نہ ہی حد سے بڑھنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بے شک اللہ تعالیٰ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔ اسی طرح قیاس بھی ضرورت کے وقت ہوگا۔

- اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کہتے ہیں:

''میں نے اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) سے قیاس کے بارے میں سوال کیا: تو انہوں نے جواب دیا: ضرورت کے وقت ہوگا۔''[22]

اس اثر کو اِمام بیہقی رحمہ اللہ (م ۴۵۸ھ) نے 'مدخل' میں بیان کیا ہے۔''[23]

- اسی ضمن میں علامہ ابن سمعانی رحمہ اللہ (م ۴۸۹ھ) مزید فرماتے ہیں:

''جب خبر ثابت ہو جائے تو وہ اصول شرعیہ میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور اس کو کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی احتیاج نہیں ہوتی کیونکہ اگر تو وہ اس کے موافق ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ اس کے مخالف ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی رد کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ

یہ خبر کا قیاس کے ذریعے ردشمار ہوگا اور ایسا رد بالاتفاق مردود ہے کیونکہ سنت ہر حال میں قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔''[۲۳]

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے حجّة الله البالغة میں فقہاء کرام رحمہم اللہ کے ان دونوں مکاتب فکر کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ جب بعض جامد مقلدین نے تقلید کے لئے حدیث سے کنارہ کشی شروع کی تو اہل الرائے اور اہل الحدیث کا مذکورہ اختلاف بڑھ گیا۔ بعد کے زمانوں میں اس اختلاف نے مسائل میں جو صورتحال اختیار کی، ذیل میں ہم ان میں سے چند مشہور اصول اور مسائل ذکر کرتے ہیں جن سے یہ اختلاف مزید تفصیل سے کھل کر سامنے آجائے گا:

① مسئلہ تقلید اِمام

اہل الحدیث کے ہاں اتباع صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی ہے اور اِمام کی اتباع اس لئے واجب نہیں کہ اس کی بات میں غلطی کا بھی احتمال ہے جبکہ رسول اللہ ﷺ چونکہ وحی کے حوالے سے بات کرتے ہیں، اس لئے آپ کی بات کی غلطی کا امکان ختم ہوجاتا ہے۔ اس کے برعکس اہل الرائے تقلید کو واجب سمجھتے ہیں کیونکہ قرآن کی تشریح نبی ﷺ فرماتے ہیں تو قابل اتباع ہے، چنانچہ سنت رسول ﷺ کی تشریح جب ائمہ فرمائیں تو وہ بھی ہمارے حق میں واجب الاتباع ہے۔ اس کے برعکس اہل الحدیث کے ہاں اتباع صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی ہے اور اِمام کی اتباع اس لئے واجب نہیں کہ اس کی بات میں غلطی کا بھی احتمال ہے جبکہ رسول کریم ﷺ چونکہ وحی کے حوالے سے بات کرتے ہیں اس لئے آپ کی بات میں غلطی کا امکان ختم ہوجاتا ہے۔[۲۴]

② مسئلہ تدوین اصول فقہ

اہل الحدیث کے ہاں اصول فقہ قرآن و حدیث کے تفقّہ کے لئے ہیں چنانچہ وہ ان سے براہ راست استفادہ کرتے ہیں یعنی قرآن وسنت سے فقہ کی طرف آئے ہیں جبکہ اہل الرائے کے ہاں اصول فقہ فہم شریعت کے لئے نہیں بلکہ فقہ اِمام کے ثبوت کے لئے ہوتے ہیں اس لئے ان کے ہاں پہلے فقہ ہوتی ہے اور پھر اصول، چنانچہ وہ فقہ سے قرآن وسنت کی طرف آتے ہیں۔ پہلے طریقہ کو متکلمین کا طریقہ اور دوسرے کو حنفی طریقہ کہا جاتا ہے۔[۲۵]

③ مسئلہ قیاس در قیاس

اہل الحدیث کے ہاں قیاس کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس اصل کی بنیاد پر کیا جائے، اس اصل کے لئے قرآن کریم یا سنت نبوی ﷺ ہونا ضروری ہے کیونکہ حتمی وقطعی یہی دونوں چیزیں ہیں۔ لیکن اہل الرائے ایک قیاس کے لئے دوسرے قیاس کو اصل بنا لینے کے بھی قائل ہیں، جسے قیاس در قیاس کہتے ہیں۔[۲۶] کیونکہ ان کے ہاں اِمام کا اجتہاد بھی مستقل اور حتمی قسم کی چیز ہے اس طریقے سے صورت حال اس حد تک خراب ہوتی ہے کہ قیاس در قیاس کرتے ہوئے بات کہیں کی کہیں نکل جاتی ہے۔ اسی تخریج مسائل در تخریج مسائل کی وجہ سے حجة الله البالغة میں شاہ صاحب رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے اہل الرائے کو أهل التخريج کے نام سے بیان کیا ہے۔[۲۷]

④ مسئلہ قضاء قاضی

اہل الرائے کے ہاں قاضی، جو کہ مجتہد ہوتا ہے، کا فیصلہ حقیقت میں بھی لاگو ہوتا ہے چاہے وہ غلط ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ اگر کوئی شخص

اپنی چرب زبانی سے کسی عورت کو اپنی بیوی ثابت کر دے اور قاضی ظاہری قرائن کی موجودگی میں اس عورت کو اس کی بیوی قرار دے دے حالانکہ وہ اس کی بیوی نہ ہو تو اس کے باوجود اس شخص کے لئے اس عورت سے وطی اور استمتاع جائز ہے اور وہ فیصلہ حقیقت میں بھی لاگو ہوگا۔ اس لئے اہل الرائے کے ہاں ضابطہ یوں ہے: قضاء القاضي ینفذ ظاھرا وباطنا[28]، جبکہ اہل الحدیث کے ہاں قاعدہ یوں ہے: قضاء القاضی ینفذ ظاھرا لا باطنا۔[29]

حدیث رسول ﷺ سے یہی دوسری بات ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے دو اشخاص کے درمیان زمین کا فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ''اگر کوئی شخص اپنی تیز زبان کی وجہ سے مجھ سے اپنے حق میں کوئی غلط فیصلہ کروا لیتا ہے تو روزِ قیامت وہ سات زمینیں اپنی گردن پر اٹھا کر لائے گا۔''[30]

⑤ مسئلہ ضرورت فقہ

قیاس کے بارے میں جو موقف ائمہ محدثین مثلا اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ)، اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) وغیرہ نے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ قیاس ضرورت کے وقت مشروع ہے اور اگر خبر موجود ہو تو قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے۔

- اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) لکھتے ہیں:

لا یحل القیاس و الخبر موجود کما یکون التیمم طھارۃ عند الاعواز من الماء و لا یکون طھارۃ اذا وجد الماء إنما یکون طھارۃ فی الاعواز[31]

''خبر کی موجودگی میں قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے، جیسا کہ تیمّم اس وقت طہارت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ پانی موجود نہ ہو، لیکن اگر پانی موجود ہو تو تیمّم سے طہارت حاصل نہ ہوگی۔''

- اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے حوالے سے لکھتے ہیں:

فإذا لم یکن عند الإمام أحمد فی المسألۃ نص و لا قول الصحابۃ أو واحد منھم و لا أثر مرسل أو ضعیف عدل إلی الأصل الخامس و ھو القیاس فاستعملہ للضرورۃ[32]

''پس جب اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے پاس کسی مسئلے میں نص یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قول یا قول صحابی یا کوئی مرسل روایت یا ضعیف خبر نہیں ہوتی تو وہ کسی مسئلے کے حل کے لیے اپنے پانچویں اصول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ قیاس ہے پس وہ قیاس کو ضرورتاً استعمال کرتے ہیں۔''

- اسی موقف کو اِمام ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے بھی بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

القیاس مشروع عند الضرورۃ لا أنہ أصل برأسہ[33]

''قیاس تو صرف ضرورت کے وقت ہوتا ہے نہ کہ یہ بذاتہ کوئی اصل ہے۔''

اس کے برعکس اہل الرائے کے ہاں قبل از ضرورت مسئلہ بھی نکالا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی کو زیادہ سے زیادہ جامع بنانے کے لئے مسائل پیش آنے سے قبل ایسے ایسے اجتہادات کئے گئے کہ وہ عقلاً وعملاً پیش آنا محال ہیں۔[34] اسی بنا پر اہل الرائے کو بعض علماء نے الاَرَأَیْتِیُّون کہا ہے۔ یعنی جو أرأیت کذلك کے بے جا سوالات پیدا کر کے فقہ تقدیری کے نام پر قبل از وقوع جواب فراہم

کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ فقہ کو شریعت کی مثل زیادہ سے زیادہ جامع بنایا جا سکے۔

⑥ مسئلہ دوام فقہ

اہل الرائے کے ہاں جیسے شریعت دائمی ہے اسی طرح فقہ بھی چونکہ مستقل حیثیت کی حامل ہے اس لئے وہ بھی دائمی ہوتی ہے، جبکہ اہل الحدیث کے ہاں فقہ ایک ضرورت ہے، اس لیے جب وہ ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو فقہ بھی ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ باقی انسانوں کے لئے پھر شریعت اصل ہوتی ہے، وہ فقہی مسئلہ نہیں۔[۳۵] اسی بنیاد پر اہل الحدیث کے ہاں تقلید کا وجود نہیں، کیونکہ فقہ ضرورت پوری ہونے کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔

⑦ مسئلہ اِکراہ

اہل الرائے کے ہاں قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ (م۱۸۲ھ) نے چونکہ مکرہ شخص کی طلاق کے لاگو ہونے کا فیصلہ دیا تھا اور حنفی اصول کہ مجتہد کی رائے مثل شرع ہوتی ہے، چنانچہ یہ بطور فتوائے مجتہد شرعی اصول قرار پا گیا۔[۳۶]

اس سلسلہ میں اہل الرائے کے موقف کی یہ ایک مثال ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ شرعی طور پر فقہ یا اجتہاد کو کس نوعیت اور نظر سے دیکھتے ہیں، جبکہ اہل الحدیث کے ہاں مُکرَاہ کی کوئی چیز لاگو نہ ہوگی۔ یہی وہ مسئلہ ہے کہ جب اِمام مالک بن انس رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) نے کسی خلیفہ کی جبری بیعت کے لغو ہونے کا فتویٰ دیا تھا تو اس پر ان کے خلاف سخت کارروائی ہوئی۔[۳۷]

⑧ مسئلہ حجیت قول صحابی

اہل الرائے کے ہاں صحابی کا قول اجتہادی حجت ہے اس کے برعکس اہل الحدیث قول صحابی کی اہمیت کے تو قائل ہیں لیکن اسے شریعت کی طرح حجت نہیں سمجھتے۔[۳۸]

⑨ مسئلہ اجتہاد

اہل الرائے جب ایک اصول اجتہاد قائم کرتے ہیں تو پھر اس اصول کو مستقل حیثیت دینے کی وجہ سے اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[۳۹]

اس سے انہوں نے اصول قائم کیا کہ اب جبکہ سنت میں آ گیا کہ اگر پلیٹ میں کچھ بچا ہو تو اسے ختم کرنا جائز ہے، تو قرآن کریم کی روشنی میں اجتہاد سے اصول قائم کر لینے کے بعد وہ اس اصول کو توڑنے سے بچنے کے لئے سحری بند ہوتے ہی کھانا پینا بند کر دیتے ہیں۔ مکراہ کی طلاق کے سلسلہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ (م۱۸۲ھ) کا فتویٰ اسی قبیل سے تعلق رکھتا ہے۔

دونوں مکتبہ ہائے فکر کے اختلاف کے اساسی نتائج

گذشتہ صفحات میں ہم نے چند وہ اسباب واثرات ذکر کرنے کی کوشش کی ہے جن کو اہل الحدیث اور اہل الرائے کے مابین رونما ہونے والے اختلافات کے بنیادی اصول کہا جا سکتا ہے۔ دونوں مکاتب فکر کے یہ اصول ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں اور ان کا یک جا ہونا ناممکن ہے، کیونکہ دونوں میں بُعد المشرقین پایا جاتا ہے۔ ایک کے ہاں قیاس در قیاس جائز ہے تو دوسرے کے ہاں

حرام! ایک فقہ کو شریعت کی حتمی تعبیر کا نام دیتا ہے تو دوسرے اس کو انطباق محض مانتا ہے۔ ایک اپنے اصول استدلال کو شریعت سے اخذ کرتا ہے، تو دوسرا اپنے فقہی ذخیرہ کی روشنی میں مرتب کردہ اصولوں سے شریعت کا مطالعہ کرتا ہے۔ ایک اگر تقلید کو واجب کہتا ہے تو دوسرا اس پر سخت حرمت کا فتویٰ لگاتا ہے۔ ایک کے نزدیک قیاس کا مدار صرف نص شرعی ہے تو دوسرے کے ہاں آئمہ کے استنباطات میں غور وخوض کرکے مزید مسائل استخراج کرنے کا نام بھی قیاس رکھا جاتا ہے۔ ہمارا ان سطور سے مقصود یہ ہے کہ اہل الحدیث اور اہل الرائے کے ان مختلف فیہ اصول ہائے استدلال سے چند اساسی نتائج برآمد ہوتے ہیں، جو ایسے گھمبیر ہیں کہ جن سے ایک مسلمان کا عقیدہ وفقہ بیک وقت متاثر ہوتے ہیں اور حیات انسانی کا کوئی گوشہ بھی ان نتائج کے مضر اثرات سے مامون نہیں رہتا ہے۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دو مختلف مکاتب فکر کے اصول اختلاف کی بنیاد پر مترتب ہونے والے چند اساسی نتائج کا تذکرہ کردیں تاکہ اصول شریعت کا مطالعہ کرنے والا ہر شخص ان سے باخبر رہے اور اختلاف دلائل کی صورت میں اپنے احساس وشعور سے آزادی فکر کے ساتھ کسی مکتبہ خیال کی جانب اپنی رائے اور رجحان کا اظہار کرسکے۔ وہ اساسی نتائج ہمارے خیال میں دو ہیں:

❶ دین وشریعت میں حدیث نبوی ﷺ کا مقام

❷ متعارض احادیث میں فریقین کا طرز عمل

ذیل کی سطور میں ہم ان میں سے ہر ایک کا مقدور بھر جائزہ پیش کیے دیتے ہیں:

① دین وشریعت میں حدیث نبوی ﷺ کا مقام

اہل الحدیث کے نزدیک جب کوئی حدیث سند یا ثبوت کے اعتبار سے قابل اطمینان معیار کی حامل ہو تو اس کا اتباع واجب ہے اور کسی شخص کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ صحت سند یا صحت نسبت رسول ﷺ کے باوجود محض اپنے درایتی نقد یا ذوق کی بنا پر اس حدیث کو رد کرے۔ اپنے اس اساسی اصول کی بنیاد پر اہل الحدیث اس بارے میں کوئی فرق نہیں کرتے کہ روایت کے موصول ہونے کا ذریعہ کیا ہے؟ بلکہ انہیں غرض صرف صحت ثبوت کے ساتھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایت کے وصول ہونے کا ذریعہ آحاد ہو یا تواتر، ان کے نزدیک برابر اتباع کا متقاضی ہے، کیونکہ اصل مسئلہ خبر واحد یا خبر متواتر کا نہیں بلکہ اصل مسئلہ مروی شے کے شرعی مقام کا ہے اور جب کسی قول، فعل یا تقریر کا رسول اللہ ﷺ کی نسبت سے شریعت ہونا ثابت ہوجاتا ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ اس کو 'ذریعہ اضافی' کی بنا پر خبر واحد قرار دے کر انکار کردیا جائے، کیونکہ یہ انکار دراصل خبر واحد کی بجائے شریعت کے ایک حصہ کا انکار ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر واحد کے ذریعے موصول ہونے والی یہی حدیث حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی آنکھوں کا سرمہ تھی اور وہ اس کو شریعت ہونے کی وجہ سے اپنے دل وجان سے بھی عزیز خیال کرتے تھے۔ لہٰذا اہل الحدیث کے نزدیک یہ ایک انتہائی نامعقول بات ہے کہ خبر واحد کا نام لے کر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور مابعد امت کے لیے شریعت میں دوئی پیدا کردی جائے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے لیے تو تمام شرعی نصوص کا اپنی قبولیت میں ایک ہی مقام ہو، جبکہ دیگر امت کے لیے دین دو حصوں (یعنی خبر متواتر اور خبر واحد) میں تقسیم رہے۔

اس کے برعکس اہل الرائے کے ہاں اعتصام بالحدیث کے سلسلہ میں عام طور پر مختلف رجحان پایا جاتا ہے اور وہ براہ راست حدیث نبوی سے اعتصام اور تمسک نہیں کرتے، ان کے ہاں کسی حدیث کے قبول ورد کی ترازو دراصل خبر واحد اور خبر متواتر ہے۔ یعنی جو حدیث ان کے اصول درایت کی مطابق ہوتی ہے وہ 'مشہور' قرار پاکر شریعت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے، جو ان کے ہاں واجب الاتباع

ٹھہرتی ہے اور اگر کوئی حدیث ان کے اصول ہائے درایت سے متصادم دکھائی پڑتی ہے تو وہ خبرِ واحد قرار دے کر رد کر دی جاتی ہے۔ گویا فہم انسانی اور ذوق استنباط کو شریعت اسلامیہ پر مهیمن بنا دیا گیا ہے اور یوں اس ذوق و درایت کی نگرانی میں احادیث کے رد و قبول کی ترازو اور میزان قائم کر دی گئی ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہائے اہل الرائے حدیث کا انکار یا استخفاف تو نہیں کرتے، لیکن انہوں نے حدیث نبوی ﷺ کو ایسی شکل دی ہے جو کہ ان کے ائمہ کی فقہ کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ نقدِ روایت کے درایتی معیار کے جتنے اصول ان لوگوں نے متعارف کروائے ہیں، ان کو انہوں نے اگرچہ 'احتیاط مزید' کے نام سے پیش کیا ہے، لیکن ہمارے خیال میں 'فن تحقیق روایۃ' کی روشنی میں جب ایک روایت کو پرکھ لیا جاتا ہے تو اس کی 'تحقیق مزید' کی آخر ضرورت ہی کیا ہے؟ دراصل اس قسم کے سب اصول، حدیث کا مقام گرانے کے مترادف ہیں۔ ان تمام درایتی اصولوں کی مفصل بحث چونکہ باب نمبر۳، ۵، ۶ میں موجود ہے، لہٰذا بے جا طوالت سے گریز کرتے ہوئے ان کو مکرر ذکر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا، تاہم تفصیل اور امثلہ مذکورہ ابواب میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

④ متعارض احادیث میں فریقین کا طرزِ عمل

دونوں مکاتب فکر کے اصول اختلاف کی بنا پر برآمد ہونے والا دوسرا اساسی نتیجہ یہ ہے کہ جب کسی ایک مسئلہ دو باہم متعارض احادیث موجود ہوں تو اس صورتحال میں متعلقہ مسئلہ کس حدیث کی روشنی میں شرعی راہنمائی فراہم کی جائے گی؟ کیا دونوں متعارض احادیث کو جمع کیا جائے گا یا پھر ایک کو مرجوح یا منسوخ قرار دیتے ہوئے دوسری کو راجح یا ناسخ تسلیم کیا جائے گا۔ فقہائے اہل الحدیث کا مذکورہ صورت میں موقف یہ ہے کہ دونوں متعارض احادیث میں جمع و تطبیق کے ذریعے سے کسی پیش آمدہ مسئلہ میں راہنمائی فراہم کی جائے گی، کیونکہ دونوں احادیث صحیح ہیں، جن کا شریعت ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا دونوں پر بیک وقت عمل کرنا، کسی ایک حدیث کو چھوڑنے کی بہ نسبت بہرحال افضل و اَولی ہے، لیکن اگر جستجوئے بسیار کے باوجود جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اور کسی دلیل کی بنیاد پر ایک کا ناسخ اور دوسری کا منسوخ ہونا معلوم ہو جائے تو ناسخ حدیث قابل عمل قرار پائے گی اور منسوخ غیر معمول بہ! اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو بہ امر مجبوری ترجیح کی مختلف صورتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے قرائن کی بنیاد پر جو حدیث راجح معلوم ہوگی اس پر عمل کر لیا جائے گا۔

◉ محدث ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) اپنے 'مقدمہ' میں 'معرفۃ مختلف الحدیث' کے عنوان کے تحت فقہائے اہل الحدیث کے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اعلم أن ما يذكر فى هذا الباب ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يمكن الجمع بين الحديثين ولا يتعذر إبداء وجه ينفى تنافيهما فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك والقول بهما معًا . القسم الثانى: أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما وذلك علىٰ ضربين: أحدهما أن يظهر كون أحدهما ناسخا والاخر منسوخا فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ والثانى أن لا تقوم دلالة على أن الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما فيفزع حينئذ إلى الترجيح ويعمل بالأرجح فيهما والأثبت كالترجيح بكثرة الرواة أو بصفاتهم فى خمسين وجها من وجوه الترجيحات وأكثر ولتفصيلها موضع غير ذا [40]

''خوب جان لیں کہ جب دو احادیث میں بظاہر اختلاف پایا جائے تو سب سے پہلے ان میں جمع اور تطبیق کی صورت اختیار کی جائے گی جبکہ یہ ممکن ہو اور ان دونوں کے اختلاف کو دور کرنے کے لئے موافقت پیدا کرنا دشوار نہ ہو تو ایسی حالت میں جمع اور تطبیق کے ذریعے سے دونوں پر عمل کرنا متعین ہو جائے گا، لیکن اگر وہ اختلاف ایسا ہو جس کے ہوتے ہوئے دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں،

اگر ان میں سے ایک کا ناسخ ہونا اور دوسری کا منسوخ ہونا (دلیل سے) معلوم ہوجائے، تو ناسخ پر عمل ہوگا اور منسوخ کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر اس نسخ پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، تو آخر کار اس وقت ترجیح کا سہارا لیا جائے گا اور ترجیح کی پچاس صورتوں (جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں) میں سے کسی کو زیر عمل لاتے ہوئے راجح پر عمل کیا جائے گا۔''

☆ فقہاء اہل الحدیث رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی کوئی صحیح حدیث دوسری صحیح حدیث یا قرآن کریم کی آیت کے حقیقت میں متعارض نہیں ہوسکتی۔

◉ اس سلسلہ میں اِمام ابن خزیمہ رحمہ اللہ (م ۳۱۱ھ) فرماتے ہیں:

لا أعرف أنه روى عن رسول اللهﷺ حديثان بإسنادين صحيحين، متضادان فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلّف بينهما [۴۱]

''میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح اسانید سے منقول دو حدیثیں بھی ایسی نہیں ہیں جو مفہوم کے اعتبار سے متعارض اور باہم مخالف ہوں، اگر کسی شخص کے علم میں ایسی متضاد اور متعارض احادیث ہیں تو میرے پاس لائے میں ان میں مطابقت اور موافقت ظاہر کروں گا۔''

ان کا یہ قول اس بنا پر ہے کہ جب دو حدیثیں صحیح سند سے ثابت ہوجائیں تو اپنے ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہو جاتی ہیں اور ان میں اختلاف وتضاد ناممکن ہے۔ اس لئے محدثین خصوصاً ابن قتیبہ رحمہ اللہ (م ۲۷۶ھ)، شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور دوسرے کثیر محدثین نے مشکل الآثار اور مشکل الحدیث وغیرہ کے عنوان سے اس قسم کی تمام اخبار کا بڑا ہی عمدہ حل پیش کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اِمام دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵۵ھ) نے اپنی سنن کے شروع میں امام یعلی بن حکیم رحمہ اللہ (م ۱۲۰ھ) کے طریق سے حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ھ) سے یہ روایت کیا ہے:

''ان سے کسی نے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے حدیث سے بتایا، سائل نے کہا کہ یہ تو قرآن کریم کے خلاف ہے۔ تو انہوں نے ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ کیا نبی کریم ﷺ قرآن کے مخالفت کیلئے تشریف لائے تھے۔'' [۴۲]

لیکن اس کے برعکس اہل الرائے کے اصول کا رجحان دلائل شرعیہ کو آپس میں ٹکرانے اور ان میں تصادم پیدا کرنے کا ہے۔ لہٰذا اختلافِ حدیث میں ان کے ہاں جمع وتطبیق کی بجائے نسخ مقدم ہے اور اس کے بعد ترجیح کی صورت اختیار کی جاتی ہے اور ان دونوں اُصولوں کے پیش نظر ثبوتِ صحت کے باوجود کلامِ شارع کے ایک حصے کا نسخ یا مرجوح کہہ کر اس کا ترک لازم آتا ہے۔

◉ صاحب 'مسلم الثبوت' رحمہ اللہ نے فقہائے اہل الرائے کے اس اصول کو یوں ذکر کیا گیا ہے:

وحكمه النسخ إن علم المتقدم وإلا فالترجيح إن أمكن وإلا فالجمع بقدر الإمكان وإن لم يمكن تساقطا [۴۳]

''تعارض کے وقت حکم یہ ہے کہ دو متعارض دلائل میں اگر مقدم دلیل معلوم ہوجائے تو اسے منسوخ قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا، ورنہ دو دلائل میں سے ایک کو راجح قرار دیا جائے گا اور مرجوح کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو دونوں کو جمع کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو دونوں متعارض دلیلوں کو ناقابل اعتبار قرار دے دیا جائے گا۔''

معتدل مزاج حنفی علماء کا مسئلہ تعارض الادلہ میں طرز عمل

فقہائے اہل الرائے کے مذکورہ طرز عمل سے چونکہ شرعی دو دلیلوں میں سے ایک کا اہمال اور ترک لازم آتا ہے، اس لئے اہل الرائے کے معتدل علما نے اس اصول کا انکار کیا ہے اور فقہائے اہل الحدیث کے اصول کی حمایت کی ہے۔

⦿ علامہ محمد عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ (م۱۳۰۴ھ) نسخ اور ترجیح کو جمع وتطبیق پر مقدم کرنے کے اُصول کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اختار جمع من الحنفية تقديم النسخ على الجمع...... لكن فيه خدشة من حيث أن إخراج نص شرعى عن العمل به مع إمكان العمل به غير لائق فالأولى أن يطلب الجمع بين المتعارضين بأى وجه كان بشرط تعمق النظر وغوص الفكر فان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه أو وجد هناك صريحًا ما يدل على ارتفاع الحكم الأول مطلقا صير إلى النسخ إذا عرف ما يدل عليه وهذا هوالذى صرح به أهل أصول الحديث [۴۴]

''جماعتِ حنفیہ نے جمع وتطبیق پر نسخ کو مقدم کرنے کی رائے کو اختیار کیا ہے حالانکہ یہ رائے مجروح ومخدوش ہے کیونکہ اس سے ایک شرعی دلیل اُمت کے عمل سے خارج ہوجاتی ہے، حالانکہ عمل ممکن ہونے کے باوجود ایک شرعی نص کو عمل سے نکال باہر کرنا غیر مناسب روش ہے۔ چاہئے تو یہ کہ پورے غوروخوض کے ساتھ جیسے بھی ممکن ہو، دو متعارض دلیلوں میں جمع اور تطبیق دی جائے اور اگر یہ کسی طرح بھی ممکن نہ ہو یا وہاں پہلے حکم کے اٹھائے جانے پر کوئی واضح اور صریح دلیل موجود ہو، تو دلیل کے ساتھ نسخ کو اختیار کیا جائے گا، علماء اصولِ حدیث نے اسے صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔''

⦿ علامہ لکھنوی رحمہ اللہ (م۱۳۰۴ھ) علامہ حازمی رحمہ اللہ (م۵۸۴ھ) کے قول کو نقل کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں:

وفى كتاب الاعتبار للحازمى ادعاء النسخ مع إمكان الجمع بين الحديثين على خلاف الأصل إذ لاعبرة بمجرد التراخى "انتهى كلامه فى باب" الرجل يؤذن ويقيم غيره، وقال فى مقدمة الكتاب إن كان منفصلا نظرت هل يمكن الجمع بينهما أم لا فإن أمكن الجمع جمع إذا لا عبرة بالانفصال الزمانى مع قطع النظر عن التنافى ومهما أمكن حمل كلام الشارع على وجه يكون أعم للفائدة، كان أولى، صونا لكلامه صلى الله عليه وسلم بأبى هو وأمى۔ عن سمات النقص ولأن فى ادعاء النسخ إخراج الحديث عن المعنى المقيد وهو على خلاف الأصل [۴۵]

''علامہ حازمی رحمہ اللہ (م۵۸۴ھ) نے کتاب الاعتبار، باب الرجل يؤذن ويقيم غیرہ کے تحت ذکر کیا ہے کہ دو حدیثوں میں جمع و تطبیق کے ممکن ہونے کے باوجود صرف ان کی تقدیم وتاخیر کے پیش نظر نسخ کا دعویٰ کردینا اصل کے خلاف ہے اور انہوں نے کتاب کے مقدمہ میں کہا ہے، اختلاف کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ دونوں احادیث میں جمع ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ان میں جمع وتطبیق ممکن ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا اور تضاد سے قطع نظر صرف اختلاف زمانی کو نہیں دیکھا جائے گا۔ اور جہاں تک ممکن ہو کلام شارع کو ایسی صورت پر محمول کرنا ہی مقدم ہے جس کا فائدہ عام اور زیادہ ہو۔ تاکہ آپ ﷺ کی کلام عیب دار ہونے سے محفوظ رہے اور اس لئے بھی کہ ایک حدیث کو منسوخ قرار دے دینے سے وہ مفید معنی دینے سے خارج ہوجائے گی جو کہ خلاف اصل ہے۔''

'تعارض الادلہ' میں نبی کریم ﷺ کا طرزِ عمل

متعارض حدیث کے حل کے جس متوازن طریقہ کار کی علامہ لکھنوی (م۱۳۰۴ھ) نے نشاندہی فرمائی ہے، خود رسول اکرم ﷺ کا طرز اس سلسلہ میں یونہی تھا کہ جب آپ کی خدمت اقدس میں دو دلیلوں میں ظاہری تعارض کا مسئلہ درپیش ہوتا، تو آپ بھی اس کا حل دونوں میں جمع وتطبیق کی صورت میں مرحمت فرماتے تھے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

قالت قال رسول الله ﷺ« ليس أحد يحاسب إلا هلك» قالت قلت: يا رسول الله ﷺ« جعلنى الله فداء ك أليس يقول الله عزوجل:فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال: ذلك العرض يعرضون، ومن نوقش الحساب هلك» [۴۶]

''حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص سے قیامت کے دن حساب لیا گیا وہ تباہ ہوجائے گا، میں نے

کہا اے اللہ کے رسول ﷺ! اللہ کرے میں آپ ﷺ پر فدا ہوں۔ اللہ تعالیٰ تو فرماتے ہیں کہ جس شخص کا عمل نامہ اس کے دائیں ہاتھ میں دیا گیا، اس کا آسان حساب ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا، اس سے مراد صرف اعمال کا اسے بتا دینا ہے، لیکن جس شخص سے حساب و کتاب میں کرید شروع ہوگئی وہ مارا جائے گا۔''

تعارض الادلہ کی صورت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طرز عمل

نبی اکرم ﷺ سے تربیت یافتہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی اندازِ فکر وہی تھا، جس کے علم بردار فقہائے اہل الحدیث ہیں۔ چنانچہ جب بھی حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سامنے نصوصِ شرعیہ میں تعارض کا سوال اٹھایا جاتا تو سب سے پہلے وہ جمع و تطبیق کے اصول کو زیر عمل لاتے اور ان میں موافقت کی صورت اختیار فرماتے تھے۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے سوال کرتے ہوئے کہا:

إنی أجد فی القرآن أشیاء تختلف عليّ قال: ﴿ فَلَآ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُوْنَ ﴾، ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْن ﴾ ...... ﴿ وَلَايَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا ﴾، ﴿ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ ﴾ فقد كتموا فی هذه الاية ...... وقال ﴿ أَمِ السَّمَآءُ بَنَاهَا إِلٰى قَوْلِهٖ دَحَاهَا ﴾ فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض ثم قال ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ إِلٰى طَائِعِيْنَ﴾ فذكر فی هذه خلق الأرض قبل السماء وقال ﴿ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْراً رحيماً، عزيزاً حكيماً، سميعاً بصيرًا﴾ فكأنه كان ثم مضٰى

''میں قرآن کی چند آیات میں اختلاف پاتا ہوں، ایک آیت میں آتا ہے ''اس (قیامت کے) دن نہ تو آپس کے رشتے ہی رہیں گے اور نہ آپس میں سوال و جواب کریں گے'' اور دوسری آیت میں یوں ہے ''وہ ایک دوسرے کی طرف متوجہ ہو کر سوال و جواب کریں گے...... اسی طرح ایک آیت میں آتا ہے ''وہ اللہ تعالیٰ سے کوئی بات نہیں چھپا سکیں گے'' اور دوسری آیت میں ہے کہ وہ کہیں گے: ''قسم ہے اللہ ہمارے پروردگار کی ہم شرک نہیں کرتے تھے۔'' اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے شرک کو چھپائیں گے...... اسی طرح ایک آیت میں آتا ہے ''کیا تمہارا پیدا کرنا زیادہ دشوار ہے یا آسمان کا جسے اللہ تعالیٰ نے بنایا ہے۔ اور اس کے بعد زمین کو بچھایا ہے، تو اس آیت میں آسمان کی پیدائش کو زمین سے پہلے ذکر کیا ہے، لیکن دوسری آیت میں ہے: ''کیا تم اس اللہ کا انکار کرتے ہو جس نے دو دن میں زمین پیدا کی، پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین، آسمان سے پہلے پیدا ہوئی ہے۔ اسی طرح فرمایا: ﴿وكان الله غفورًا رحيمًا، عزيزًا حكيمًا ، سميعًا بصيرًا﴾۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان صفات سے (زمانۂ ماضی میں) موصوف تھا، اب نہیں ہے۔''

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ان ظاہری اختلافات کا حل تطبیق کی صورت میں پیش کیا اور فرمایا:

﴿ فَلَآ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْن ﴾ فی النفخة الأولی ﴿ ثُمَّ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ ﴾ ﴿ فَلَآ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ عِنْدَ ذٰلِكَ وَلَا يَتَسَآءَلُوْن ﴾ ثم في النفخة الاخرة ﴿ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ ﴾ ......الخ

''ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کے جواب میں کہا: اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿ فَلَآ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُوْن ﴾ یہ اس وقت کا ذکر ہے جب پہلا صور پھونکا جائے گا اور آسمانوں و زمین والے سب بے ہوش ہو جائیں گے، اس وقت رشتے ناطے باقی نہیں رہیں گے اور نہ ایک دوسرے سے سوال کریں گے (دہشت زدہ ہونے کی وجہ سے نفسی نفسی کا عالم ہوگا) لیکن دوسری آیت ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ﴾ یہ دوسری دفعہ صور پھونکنے کے بعد ہوگا (میدان محشر میں جب ہوش و حواس ٹھکانے آئیں گے) اسی طرح ان کا ﴿مَا كُنَّا

مُشْرِكِيْنَ ﴾ کہنا اور دوسری جگہ ﴿وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا ﴾ کہنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اپنے مخلص بندوں کی بخشش فرمائیں گے، اس وقت شرک کرنے والے لوگ آپس میں کہیں گے چلو ہم بھی جا کر کہہ دیتے ہیں کہ ہم دنیا میں شرک نہیں کرتے تھے (تاکہ ہماری بھی بخشش ہوجائے) اور اللہ تعالیٰ ان کے مونھوں پر مہر لگا دے گا، تو ان کے ہاتھ (پاؤں) بول کر ان کے گناہوں کا پردہ چاک کردیں گے، اس وقت انہیں معلوم ہوجائے گا کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپانا ممکن نہیں ہے اور اس وقت کافر لوگ بھی یہ خواہش کریں گے کہ کاش ہم اسلام قبول کرلیتے۔

اور جہاں تک آسمان و زمین کی پیدائش کا تعلق ہے تو مطلب دراصل یہ ہے کہ زمین کو دو دن میں پیدا کیا (اور اسے پھیلایا نہیں تھا) پھر آسمان کو پیدا کیا اور دو دن میں اسے برابر کیا (اور اس کے طبقے مرتب کئے) پھر اس کے بعد زمین کو پھیلا دیا اور زمین کے پھیلانے سے مراد یہ ہے کہ اس میں پانی، گھاس، چارہ، پہاڑ، ٹیلے، ٹبے وغیرہ پیدا کئے اور یہ اس کا پھیلاؤ دو دن میں ہوا، تو زمین بمع اپنی باقی سب چیزوں کے چار دن میں بنی اور آسمان دو دن میں بنایا گیا۔

اب رہا یہ فرمان ﴿وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْراً رَّحِيْمًا ﴾ تو یہاں کان کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ میں یہ صفات ازل سے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے اسے حاصل کرلیتا ہے۔ (حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے سائل سے کہا) لیجئے قرآن کریم کی آیات میں کوئی اختلاف نہیں ہے (اور یہ ممکن بھی نہیں ہے) کیونکہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی کلام ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلام میں اختلاف نہیں ہوسکتا۔''[47]

اس طویل اقتباس کے نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اختلاف ادلہ کی صورت میں سب سے پہلے اس کا حل جمع و تطبیق سے پیش کرتے تھے اور اسی اصول کو فقہائے اہل الحدیث نے اختیار کیا ہے۔ اور فقہائے اہل الرائے کی طرح وہ اس پر نسخ یا ترجیح کو فوقیت نہیں دیتے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ خیر القرون میں نصوص شرعیہ میں تصادم پیدا کرکے ناسخ ومنسوخ قرار دینے یا بعض دلائل کو بعض پر ترجیح دینے کا رجحان نہیں پایا جاتا تھا، بلکہ تعارض نصوص اور ان کے ظاہر اختلاف کے وقت تطبیق وتوفیق کی صورت ہی کو اولیت وفوقیت حاصل تھی اور تضاد واختلاف کی صورت میں جمع وتطبیق کو چھوڑ کر نسخ یا ترجیح کو اختیار کرنا خلاف اصل سمجھا جاتا تھا۔

فریقین کی کشمکش کا عملی حل

◉ شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کہتے ہیں:

''اس بات سے کوئی انکار نہیں کہ فریقین یعنی اہل الحدیث اور اہل الرائے دونوں کے ہاں مسئلہ کا جواب ارشاداتِ فقہاء رحمہم اللہ کے مطابق اور الفاظ حدیث کی تفتیش سے نکالنا، یہ چیز دین میں ایک طے شدہ اصول اور طریقہ کار ہے، نیز علمائے محققین نے ہر زمانے میں دونوں چیزوں کو اختیار کیا ہے، البتہ لوگوں کے رویہ میں اذواق کا فرق ہے، بعض اقوال فقہاء کو زیادہ لیتے ہیں، حدیث کو کم اور بعض اقوال فقہاء کو کم، جبکہ حدیث کو زیادہ اختیار کرتے ہیں، لیکن دونوں طریقوں میں اعتدال لازم ہے۔''[48]

◉ اِمام حسن بصری رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) نے بھی یہی بات کہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''اس خدائے پاک کی قسم کہ جس کے ماسوی کوئی معبود برحق نہیں کہ تمہاری سنت طریقہ دونوں مکتبہ ہائے فکر کے اسالیب استدلال کے درمیان میں ہے۔''[49]

چنانچہ دونوں مذاہب کو چاہئے کہ اپنے اپنے مسائل کو ایک دوسرے پر پیش کریں اور اتنا مبالغہ نہ کریں کہ صرف تقلید کی وجہ سے کسی صحیح حدیث یا قیاس کا انکار کردیں یا دوسری طرف تفقّہ فی الدین سے بدظنی اختیار کرتے ہوئے 'ظاہر حدیث' پر عمل کرکے شریعت

کے منشاء و مدعا سے انحراف کریں۔

◉ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے بھی اپنے قول میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''جو کوئی قول میں نے کہا ہے یا اصل مقرر کی ہے اور میرے قول کے خلاف حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی قول مل جائے تو میرا قول وہی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔''[۵۰]

◉ اِمام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) اپنی کتاب 'معالم السنن' میں کہتے ہیں:

''میں نے اہل علم کو اپنے زمانے میں دیکھا کہ دو جماعتیں اکٹھی ہوئی اور دو فرقوں میں منقسم ہوگئیں۔ اول 'اصحاب حدیث' تھے اور دوسرے 'ارباب فکر و دانش'، جبکہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی ضرورت میں دوسرے سے جدا نہیں ہوسکتا اور اپنا مقصود حاصل کرنے میں دوسرے بے نیاز و بے پرواہ نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ 'احادیث و سنن' اساس کی جگہ پر ہیں اور 'فقہ و تدبر' اس کی عمارت ہیں، جو اساس پر شاخ کی حیثیت رکھتی ہیں، اور جو عمارت کسی خاص بنیاد پر نہیں ہوتی وہ منہدم ہوجاتی ہے اور جو بنیاد عمارت سے خالی ہوتی ہے، وہ بیابان اور ویران ہی ہوتی ہے۔''[۵۱]

خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دونوں مکتبہ ہائے فکر، جو کہ مرتبہ و منزلت میں بہت قریب ہیں اور اپنی ضرورتوں میں ایک دوسرے کے محتاج ہیں، آپس میں ایک دوسرے کی اعانت اور مدد کی بجائے ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہیں۔ طبقہ اہل الحدیث اور اہل الاثر کا حال یہ ہے کہ ان میں اکثر کی کوشش روایتوں کو بیان کرنا، سندوں کو اکٹھا کرنا اور حدیثوں کے مجموعے مرتب کرنے تک محدود ہے۔ یہ لوگ نہ منشائے حدیث کا خیال رکھتے ہیں اور نہ معنئ حدیث کو سمجھتے ہیں اور بعض اوقات فقہاء رحمہم اللہ پر عیب لگا دیتے ہیں، نیز ان پر مخالفت سنت کا الزام لگاتے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ جس قدر علم فقہاء کرام کو دیا گیا ہے، وہ خود اس سے قاصر ہیں۔ دوسری طرف طبقہ اہل فقہ و نظر حدیث و تحقیق حدیث کی طرف کم ہی رجحان رکھتے ہیں اور جن مذاہب کے وہ پابند ہیں، حدیث کریمہ ان کے موافق ہو تو قبول کرتے ہیں ورنہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بے حرمتی کے مرتکب ہوتے ہیں۔[۵۲]

لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ دونوں طبقے اپنے رویوں میں اعتدال پیدا کریں اور اپنے اپنے میدانوں میں ایک دوسرے کو فائدہ دیں۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ فقہ اور حدیث کو دو مختلف علوم و فنون سمجھتے ہوئے ایک دوسرے کو باہم گڈ مڈ نہ کیا جائے، جیسا کہ اس باب کی پہلی فصل میں گذر چکا ہے۔ بنا بریں علامہ شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) کا یہ قول جو انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی بطور 'اِمام اہل الرائے' شہرت کے اسباب کے ضمن میں بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اس شہرت کی ایک اور وجہ یہ ہوئی کہ عام محدثین کرام رحمہم اللہ حدیث و روایت میں درایت سے بالکل کام نہ لیتے تھے اور اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے اس کی ابتاع کی اور اس کے اصول و قواعد منضبط کیے۔ انہوں نے بہت سی حدیثیں اس بنا پر قبول نہ کیں کہ اصول درایت کے موافق ثابت نہ تھیں۔ اس لیے اس لقب کو زیادہ شہرت ہوئی کیونکہ درایت اور رائے مترادف سے الفاظ ہیں۔''[۵۳]

کسی طور پر صحیح نہیں کیوں کہ اس سے بداھۃً واضح ہو رہا ہے کہ مولانا نے درایتی نقد کی بنیاد فقہ اور اصول فقہ (رائے اور فہم) کو بنایا ہے، حالانکہ علم فقہ کا موضوع نقد روایت نہیں بلکہ استنباط روایت ہے۔ نقد روایت فن حدیث کا موضوع ہے۔ درایت حدیث اور درایت اجتہاد دو مختلف فنون سے تعلق رکھتی ہیں، جیسا کہ اس حوالے تفصیلی بحث پہلے باب کی تیسری فصل میں گذر چکی ہے۔

حوالہ جات

(۱) حجة الله البالغة: ۱۴۶/۱

(۲) حوالہ

(۳) حوالہ

(۴) حوالہ

(۵) حجة الله البالغة: ۳۳۹/۱

(۶) سنن دارمی: ۱۸۶/۱

(۷) سنن دارمی: ۱۸۵/۱

(۸) حجة الله البالغة: ۳۴۰،۳۳۹/۱

(۹) سنن دارمی: ۱۸۳/۱، إعلام المؤقعين: ۵۱/۱

(۱۰) مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۵۸/۵، سنن دارمی: ۱۸۹/۱، إعلام المؤقعين: ۱۷/۱

(۱۱) إعلام المؤقعين: ۵۲/۱

(۱۲) طبرانی کبیر: ۱۰۵/۸، سنن دارمی: ۱۸۷/۱

(۱۳) سنن دارمی: ۴۸۹/۱

(۱۴) قواعد التحديث: ۳۱۶/۱

(۱۵) حوالہ

(۱۶) سنن دارمی: ۳۰۰/۱

(۱۷) سنن دارمی: ۳۰۱/۱

(۱۸) قواعد التحديث: ۳۱۹/۱

(۱۹) حجة الله البالغة: ۱۵۲/۱

(۲۰) اصول کرخی: ۲۵،۲۴، التفسير والمفسرون للذهبی: ۴۳۴/۲

(۲۱) حجۃ اللہ البالغہ: ۹/۱

(۲۲) إعلام الموقعين، باب القول فی التقليد وانقسامه، فصل يصار إلى الاجتهاد وإلى القياس عند الضرورة

(۲۳) فتح الباری: ۳۶۶/۴

(۲۴) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیں: الشوکانی، امام محمد بن علی: القول المفید فی أدلة الاجتهاد والتقلید، مکتبہ مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، ۱۳۴۷ھ

(۲۵) جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی اصول الفقہ: مقدمہ ص۴۰، ۴۱، اصول فقہ پر ایک نظر، باب اوّل، ص۱۲

(۲۶) اصول فقہ پر ایک نظر: ص۱۷۵

(۲۷) حجة الله البالغة: ۱۵۶/۱

(۲۸) فتح الباری: ۴۲۴/۱۱

(۲۹) صحیح بخاری: ۷۱-۶۹۷۰

(۳۰) ابوداؤد: ۳۵۸۳، ابن ماجہ: ۲۳۱۷، نسائی: ۵۴۰۱، ترمذی: ۱۳۳۹

(۳۱) الرسالة: ۵۹۹، ۶۰۰

(۳۲) اعلام الموقعین: باب أصول فتاوی احمد بن حنبل، فصل الخامس القیاس للضرورة

(۳۳) فتح الباری: ۲۹۸/۱۳

(۳۴) حجة الله البالغة: ۳۹/۱

(۳۵) جامع الاصول، مقدمہ کتاب: ص۳۵

(۳۶) إعلام المؤقعین: ۳۴۰/۴

(۳۷) الطبقات الکبری للشعرانی: ۴۹/۱، تاریخ اسلام للذھبی: ۳۳۰/۳

(۳۸) المستصفی: ۴۲۴/۱، إعلام المؤقعین: ۴۳۴/۴

(۳۹) البقرة: ۱۸۷

(۴۰) مقدمہ ابن صلاح: ۶۳

(۴۱) الکفایة فی علم الروایة: ص۲۰۶

(۴۲) سنن دارمی: ۱۴۸/۲

(۴۳) مسلم الثبوت: ص۲۰۹

(۴۴) الأجوبة الفاضلة: ص۱۸۳

(۴۵) الأجوبة الفاضلة: ص۱۸۶

(۴۶) صحیح البخاری مع الفتح: ۶۹۷/۸

(۴۷) صحیح البخاری مع الفتح: ۵۵۵/۸

(۴۸) حجۃ اللہ: ص

(۴۹) حجۃ اللہ: ص

(۵۰) ولی اللہ دهلوی ، الشاہ :الانصاف فی سبب الاختلاف، مکتبة العلمیة ، لاهور ، ۱۹۷۱ ء : ص۴۹،۵۰

(۵۱) معالم السنن:

(۵۲) الانصاف فی سبب الاختلاف: ص۵۲

(۵۳) سیرت النعمان: ص۱۶۳

فصل سوم

السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث

شیخ محمد الغزالی رحمہ اللہ کی تصنیف کا تنقیدی جائزہ

تمہید

’جدید فکرِاسلامی‘ کی اصطلاح زندگی کے تمام پہلوؤں پر مشتمل ہے، جس کا مقصود تمام شعبہ ہائے زندگی سیاست، معاشرت، اقتصاد اور علم کے میدان میں اسلامی تعلیمات کی وضاحت وتشریح کرنا ہے۔ یہ ایک بے پایاں فکر ہے جس کے علمبرداروں نے دعوت و اصلاح کے میدان میں گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں۔ اس فکر کے حاملین علماء میں سے الشیخ محمد رشید رضا رحمہ اللہ (م ۱۳۵۴ھ) صاحب المنار، شیخ حسن البنا رحمہ اللہ (م ۱۳۶۸ھ)، مولانا ابو الاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ (م ۱۴۰۰ھ)، سید قطب رحمہ اللہ (م ۱۳۸۶ھ) اور شیخ مصطفیٰ سباعی رحمہ اللہ وغیرہ کے علاوہ عصر حاضر کے معروف اسکالر محمد الغزالی رحمہ اللہ شامل ہیں، جو تصنیف و تالیف کے میدان میں ایک مقام رکھتے تھے۔

’جدید فکرِ اسلامی‘ چھان بین اور تحقیق وتصحیح کی محتاج ہے، کیونکہ یہ ’فکر‘ عقل کی پیداوار ہے، جس میں غلطی کا امکان موجود رہتا ہے، کیونکہ عقل پر مبنی افکار اللہ کی طرف سے نازل کردہ نہیں کہ ان کو من وعن قبول کرلیا جائے۔ مزید براں عقل کسی متعین حد کی پابند نہیں ہوتی کہ اس سے تجاوز نہ کیا جاسکے۔[1]

الشیخ محمد الغزالیؒ ۱۹۱۷ء کو مصر کے صوبہ بحیرہ کی معروف بستی نکلا العنب میں پیدا ہوئے۔ یہ وہی بستی ہے جہاں نامور مفکرین سلیم البشری رحمہ اللہ (م ۱۳۳۵ھ)، شیخ ازہر رحمہ اللہ، محمد عبدہ، رحمہ اللہ (م ۱۳۲۳ھ) محمد البہی رحمہ اللہ اور شیخ الغزالیؒ کے استاد محمود شلتوت رحمہ اللہ پیدا ہوئے۔

محمد الغزالیؒ نے متعدد کتب لکھیں جن میں سے خلق المسلم، عقیدة المسلم، فقه السيرة، ظلام من القرب، من معالم الحق، كيف نفهم الإسلام، مع الله، معركة المصحف، ركائز الإيمان، قذائف الحق، مائة سؤال حول الإسلام وغیرہ قابل ذکر کتب ہیں۔ اور سب سے آخر میں معرکۃ الآراء کتاب السنة النبوية بين أهل الفقه و أهل الحديث تصنیف کی۔

موصوف کی یہ کتاب منفرد آراء کا مجموعہ ہے۔ جس میں انہوں نے اپنی رائے کو ضعیف استدلالات کے ساتھ پیش کیا ہے، متعدد عرب علماء نے اس کتاب کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور اس کے جواب میں مستقل کتابیں لکھیں ہیں۔

- شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

’’محمد الغزالی کی پہلی کتب سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ سنت پر ایمان لانے اور سنت پر عمل کو واجب سمجھنے اور اہل قرآن (جو صرف قرآن کو مانتے ہوئے حدیث کا انکار کرتے ہیں) کا رد کرنے والوں میں سے ہیں۔ جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب مستقبل الاسلام میں مستقل عنوان اهل القرآن و اهل الحديث قائم کیا ہے۔ اس عنوان کے تحت انہوں نے اہل قرآن کا رد کیا ہے اور اس امر کو واضح کیا ہے کہ سنت کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے کیونکہ اسلامی تعلیمات کی تفاصیل قرآن میں نہیں ہیں، بلکہ حدیث ہی قرآن کی بہترین تشریح ہے۔ اسی طرح اپنی کتاب كيف نفهم الإسلام میں فی دائرة السنة کے عنوان سے ایک فصل قائم کی ہے اور اس میں سنت کی تعریف، اقسام اور ضعیف وصحیح پر بحث کی ہے، لیکن اپنی آخری مؤلفات میں انہوں نے اس موضوع السنة النبوية بين أهل الفقه واهل الحديث کو بطور خاص ذکر کیا ہے اور اس پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے، لیکن موصوف نے کہیں بھی اہل فقہ اور اہل حدیث سے اپنی مراد کو واضح نہیں

کیا۔‘‘[2]

ذیل میں شیخ محمد الغزالیؒ کی کتاب کا مختصر تنقیدی جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

کتاب کا طائرانہ جائزہ

◉ فضیلۃ الشیخ صالح بن عبدالعزیز آل شیخ حفظہ اللہ شیخ محمد الغزالیؒ کی اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’میں نے اس کتاب کو متعدد مرتبہ پڑھا ہے جو قصص اور سخریات سے بھرپور، لیکن کلام کی عمدگی اور اخلاقیات سے محروم ہے اور صاحب کتاب نے اپنے آپ کو بطورِ قاضی اور جج پیش کیا ہے اور اپنی عقل کے مطابق فیصلہ کیا ہے کہ اہل حدیث اور اہل فقہ کون ہیں۔ یہ کتاب مؤلف کی کم فہمی اور کم علمی پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ متقدمین فقہاء رحمہم اللہ کی بڑی تعداد محدث بھی تھی اور متعدد محدثین کرام رحمہم اللہ فقہاء بھی تھے۔ کیا اِمام مالک (م ۱۷۹ھ)، اِمام شافعی (م۲۰۴ھ)، اِمام احمد (م ۲۴۱ھ)، اوزاعی، اللیث اور ثوری (م ۱۶۱ھ) رحمہم اللہ وغیرہ اِمام فی الحدیث ہونے کے ساتھ ساتھ فقہاء نہیں تھے؟ اس کتاب کو بنظر عمیق پڑھنے والے شخص پر یہ بات عیاں ہوجاتی ہے کہ صاحب کتاب نے اپنے موقف کی موافقت کرنے والے کو فقیہ اور مخالفت کرنے والے کو محدث قرار دیا ہے، جیسا کہ آگے آنے والی مثالوں سے واضح ہوجاتا ہے۔ مثال کے طور پر محمد الغزالی رحمہ اللہ ایک مقام پر لکھتے ہیں: وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل وهذه سوأة فكرية وخلقية رفضها الفقهاء المحققون[3]

کتاب کے مطالعہ سے سامنے آنے والے چند اساسی نقائص

شیخ محمد الغزالیؒ کی اس کتاب کے مطالعہ کے بعد اس کتاب کے جو چند نمایاں نقائص سامنے آتے ہیں، وہ یہ ہیں:

◉ علماءِ امت کی تنقیص اور ان کا استہزاء۔

◉ فن حدیث سے ناآشنائی اور اصولِ حدیث پر لکھی گئی کتب سے ناواقفیت۔

◉ علم اصولِ فقہ اور اختلافات فقہاء رحمہم اللہ سے ناواقفیت۔

◉ مغرب اور دور حاضر کے سامنے احساسِ کمتری۔

کتاب کے چند چنیدہ اقتباسات اور ان پر تبصرہ

اب ہم شیخ کی کتاب سے چند اقتباسات پیش کرتے ہوئے ان کی زیر بحث کتاب کا مختصر تنقیدی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

معرفتِ علل اور فقہاء کرام رحمہم اللہ

شیخ محمد الغزالیؒ لکھتے ہیں:

وقد يصح الحديث سنداً ويضعف متنا بعد اكتشاف الفقهاء لعلة كافية منه[4]

’’بسا اوقات حدیث سنداً صحیح ہوتی ہے جبکہ متناً ضعیف ہوجاتی ہے جب فقہاء کرام رحمہم اللہ اس میں مخفی علت کو کھول دیتے ہیں۔ (ان علل و شذوذ کا کھولنا علماء سنت (محدثین رحمہم اللہ) پر منحصر نہیں ہے، بلکہ علماء تفسیر واصول اور علماء فقہ اس کے مسئول اور ذمہ دار ہیں۔)‘‘

شیخ موصوفؒ اپنے مذکورہ اصول کے تحت بہت سی صحیح احادیث کو رد کردیا ہے۔ ہم ذیل میں چند نمایاں مسائل کے حوالے سے شیخ کے موقف کو بمع مکمل تجزیہ پیش کریں گے جس سے شیخ کے علم الحدیث اور اس فن کے ماہرین سے متعلق خیالات سامنے آسکتے ہیں۔

① الميت يعذب ببكاء أهله پر شیخ محمد الغزالیؒ کا موقف

اس حدیث کے حوالے سے شیخ محمد الغزالیؒ رقمطراز ہیں:

''جب سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس حدیث کو سنا تو اس کا انکار کر دیا اور قسم کھا کر کہا کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں نہیں فرمایا اور بطور استدلال قرآن کی یہ آیت تلاوت کی: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى﴾ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ظاہر قرآن کے خلاف ہے اور 'مرفوض' ہے۔ یہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار اور ظاہر قرآن کے خلاف ہونے کے باوجود آج تک کتب صحاح میں موجود ہے بلکہ ابن سعد رحمہ اللہ تو اپنی طبقات میں اس حدیث کو متعدد سندوں کے ساتھ لائے ہیں۔''[5]

مذکورہ مثال کا جائزہ

شیخ محمد الغزالیؒ کے مذکورہ کلام پر متعدد ملاحظات ہیں:

- شیخ محمد الغزالیؒ کے کلام سے محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء کرام رحمہم اللہ اور محدثین عظام رحمہم اللہ کے منہج میں فرق ہے، حالانکہ درحقیقت محدثین کرام رحمہم اللہ اور فقہائے عظام رحمہم اللہ کا منہج بعینہٖ ایک ہے۔ صرف مذہب اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے چند اصول، محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصولوں سے کچھ مختلف ہیں، ورنہ من حیث المجموع ائمہ اربعہ سمیت تمام علمائے امت اپنے منہج کے اعتبار سے اہل سنت والجماعت میں ہی شمار ہوتے ہیں۔ چند جزوی اختلاف کی بنا پر ان کے درمیان خط امتیاز کھینچنا کوئی مناسب رویہ معلوم نہیں ہوتا۔

اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) سمیت کسی بھی اِمام سے صحیح احادیث کو رد کرنے کے اصول ثابت نہیں ہیں بلکہ تمام ثقہ ائمہ حدیث و تفسیر اس امر پر متفق ہیں کہ ثابت شدہ (صحیح) حدیث کے مخالف ان آئمہ کے اقول کو رد کر دینا واجب ہے۔ رہی بات مخفی علتوں کے ظہور کی تو محدثین کرام رحمہم اللہ اس کے زیادہ حق دار اور اہل ہیں، کیونکہ تحقیق حدیث انہیں کا میدان ہے۔

اسی طرح مذکورہ حدیث کی تردید کر کے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے صحیح احادیث کو رد کرنے کا کوئی منہج پیش نہیں کیا، بلکہ یہ ان کی انفرادی رائے تھی جس کی غلطی واضح ہو چکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ میں سے کسی نے بھی «إن الميت ليعذب......» والی حدیث کو رد کرنے پر سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی پیروی نہیں کی۔

- اس سلسلہ میں شیخ محمد الغزالیؒ کے کلام کا انداز اچھا نہیں ہے، جیسا کہ ان کا یہ قول: هذا الحديث المرفوض، یعنی ''یہ پھینکی ہوئی حدیث'' کے الفاظ اس بات پر دلالت کر رہے ہیں۔ سنت کی عظمت وجلالت کو جاننے والا شخص اس قسم کا عامیانہ کلام کو پڑھ یہی تاثر قائم کرے گا کہ علماء کی کلام اس انداز کی نہیں ہونی چاہیے۔ مزید برآں فقہاء رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ میں سے کسی کے ہاں بھی یہ حدیث قابل رفض نہیں۔
- شیخ محمد الغزالیؒ آج تک اس حدیث کے کتب صحاح میں موجود رہنے پر بھی معترض ہیں اور وہ حسرت کا اظہار کرتے ہیں کہ ایسی احادیث ان کتب سے خارج کیوں نہیں کر دی گئیں اور اسی بناء پر محدثین کرام رحمہم اللہ کو اپنی تنقید کا ہدف بناتے ہیں۔[6]
- شیخ موصوف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ فقہاء کا اصول ہے کہ ثابت نافی پر مقدم ہے، لہٰذا ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ حدیث مخفی رہ گئی ہو اور دیگر متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو۔[7]

روایتِ صحیحہ اور قرآن میں تعارض سے متعلق شیخ کا منہج

سابقہ حدیث ذکر کرنے کے بعد شیخ محمد الغزالیؒ لکھتے ہیں:

''ہم کیا کہہ سکتے ہیں؟ راوی سے غلطی بھی ہوسکتی ہے، خواہ وہ راوی جلالت عمر میں ہی کیوں نہ ہو اور میرے پاس وہی منہج ہے جو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا منہج تھا کہ کتب صحاح کو قرآن پر پیش کیا جائے کیونکہ قرآن ہر غلطی سے محفوظ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایات کے قبول و رد کے سلسلے میں فقہاء نے جو اصول وضع کیے ہیں ان میں بنیادی طور پر قرآن پر اعتماد کیا ہے۔ اگر کوئی روایت قرآن کے موافق ہوتی تو اس کو قبول کر لیتے ورنہ قرآن پر ہی عمل کرتے۔''[5]

یہ کلام کئی اعتبار سے محل نظر ہے:

① بعض رواۃ سے غلطی ہوجانا کوئی بعید از قیاس امر نہیں ہے، لیکن مذکورہ حدیث میں حضرت عمرؓ نے کوئی غلطی نہیں کی، کیونکہ اس حدیث کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ متعدد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا اور روایت کیا ہے۔ لہٰذا ان تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین پر وہم اور غلطی کا حکم لگانا بعید بلکہ محال ہے۔[6]

② وہ صحیح احادیث جن کو اُمت نے تلقی بالقبول سے نوازا ہے، فقہاء کرام رحمہم اللہ اور محدثین عظام رحمہم اللہ سمیت تمام اہل علم نے ان کی صحت پر اتفاق کیا ہے۔ اب امت اسلامیہ میں سے کسی شخص کے لیے جائز نہیں وہ نئے قواعد وضوابط گھڑے، تاکہ ان کے خلاف آنے والی صحیح احادیث نبویہ کو رد کیا جا سکے۔[7]

③ ائمہ فقہ کا کام ہے کہ وہ صحیح احادیث کی تشریح وتعبیر پیش کریں، کیونکہ ان کے اجتہادی قواعد واصول قرآن وسنت مطہرہ دونوں سے ماخوذ ہیں۔ اس لیے آئمہ فقہ وحدیث کا متفقہ عقیدہ ہے کہ صحیح حدیث قرآن کے مخالف ہو ہی نہیں سکتی۔[8]

مزید برآں قرآن کریم کے اجمالات کو سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بغیر سمجھنا اور ان کی تفاصیل کو پیش کرنا ناممکن ہے۔

◉ سیدنا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی سے کہا تھا:

''تو بیوقوف ہے، کیا تو نے قرآن مجید میں پڑھا ہے کہ ظہر کی نماز چار رکعات ہیں؟ ظہر میں قراءت سری ہے، اسی طرح نمازوں کی تعداد، زکوۃ کی تفصیلات قرآن میں کہاں موجود ہیں؟'' پھر کہا: ''بے شک کتاب اللہ مجمل ہے اور سنت رسولؐ اس کی تفسیر کرتی ہے۔''[9]

◉ ایک آدمی نے سیدنا مطرف بن عبداللہ الشخیر رضی اللہ عنہ سے کہا: ہمیں قرآن کے علاوہ کچھ بیان نہ کرو۔ اس کو مطرف رضی اللہ عنہ نے کہا: ''ہم قرآن کے بدلے میں کچھ بیان نہیں کرتے، مگر ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اس آدمی (یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کی سمجھ کے مطابق قرآن کو بیان کریں جو ہم سے زیادہ قرآن کو سمجھنے والا تھا۔''[10]

④ عورت کی دیت کے مسئلہ پر شیخ محمد الغزالیؒ کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ انتہائی جارحانہ انداز میں فرماتے ہیں:

وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل وهذه سوأة فكرية وخلقية رفضها بعض الفقهاء والمحققون، فالدية فى القرآن واحدة للرجل والمرأة والزعم بان دم المرأة ارخص وحقها اهون، زعم كاذب مخالفا لظاهر الكتاب[11]

''محدثین کرام نے عورت کی دیت، مرد کی دیت کا نصف مقرر کی ہے اور یہ بداخلاقی وگھٹیا سوچ ہے، جس کا فقہاء نے انکار کیا ہے۔

قرآن میں مرد، عورت کی ایک ہی دیت مذکور ہے۔ عورت کے خون کو سستا اور اس کے حق کو ہلکا سمجھنا باطل اور ظاہر کتاب کے خلاف ہے۔''

شیخ کے مذکورہ موقف پر تبصرہ

تمام فقہاء رحمہم اللہ (محققین و غیر محققین) کا عورت کی دیت آدھی ہونے کے اس حکم پر اجماع ہے اور اس سلسلہ میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

◉ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

''سلف و خلف اہل علم میں سے کوئی بھی اس حکم کا مخالف نہیں ہے اور سب کا اتفاق ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف حصہ ہے، جو کہ ۵۰ اونٹ بنتے ہیں۔ عورت کو قتل کرنے والا خواہ مرد ہو، عورت ہو یا ایک جماعت ہو ورثاء کی جانب سے دیت اختیار کر لینے کی صورت میں آدھی دیت ہی دینا ہوگی۔''[12]

البتہ زخموں کی دیت مرد اور عورت دونوں کی مساوی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

◉ ابوبکر ابن منذر رحمہ اللہ (م ۳۴۳ھ) فرماتے ہیں:

''تمام فقہاء رحمہم اللہ کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا آدھا حصہ ہے۔''[13]

◉ اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں:

''تمام اہل علم رحمہم اللہ کا اتفاق ہے کہ قتل خطا میں ۱۰۰ اونٹ دیت ہے جبکہ عورت کی دیت ۵۰ اونٹ ہے۔''

◉ اِمام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۵ھ) نے بھی بات کی تائید کی ہے۔[14]

◉ اِمام ابوالقاسم الخرقی رحمہ اللہ (م ۳۳۴ھ) فرماتے ہیں:

''آزاد مسلمان عورت کی دیت آزاد مسلمان مرد کی دیت کا آدھا حصہ ہے۔''[15]

◉ شیخ ربیع مدخلی حفظہ اللہ، محمد الغزالیؒ کی مذکورہ کلام پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''فقہاءِ اُمت رحمہم اللہ اور محدثین کرام رحمہم اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمان عورت کی دیت مسلمان مرد کی دیت کا نصف حصہ ہے جبکہ شیخ الغزالیؒ اپنی لاعلمی میں اس متفق علیہ حکم کو فقط محدثین رحمہم اللہ کی جانب منسوب کر رہے ہیں، تاکہ ان پر جھوٹ اور مخالفت قرآن کی تہمت لگا سکیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے شیخ محمد کے عیوب کو کھول دیا ہے تاکہ عام مسلمان اس گمراہ کن موقف سے بچ سکیں۔''[16]

خبر واحد میں مخفی علت اور احترام انسانی کا فلسفہ

شیخ محمد الغزالیؒ لکھتے ہیں:

''خبر واحد بسا اوقات صحیح سند ہونے کے باوجود کسی مخفی علت کی بناء پر ضعیف ہو جاتی ہے۔ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ کفار میں سے جو ہم سے لڑائی کرے گا، ہم بھی اس سے لڑائی لڑیں گے اور معاہدہ وذمی کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ اس بنیاد پر «لا یقتل مسلم فی کافر» والی حدیث کو رد کر دیا جائے گا اگرچہ اس کی سند صحیح ہے، کیونکہ اس حدیث کا متن مخالف نص قرآنی ﴿النفس بالنفس﴾ کی وجہ سے معلول ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ حنفی احترام انسانی کے زیادہ قریب ہے۔''

◉ شیخ ربیع مدخلی حفظہ اللہ، شیخ الغزالیؒ کے مذکورہ قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''صحیح بات تو یہ ہے کہ شیخ الغزالی، فقہاء کرام رحمہم اللہ اور محدثین عظام رحمہم اللہ کی جانب سے پیش کیے گئے 'علت و شذوذ' کے تصور کو سمجھنے سے قاصر ہیں اور اپنے من پسند اصولوں کو ہی محدثین رحمہم اللہ وفقہاء رحمہم اللہ کے اصول قرار دیتے ہیں۔ مزید برآں شیخ موصوف میں اتنی علمی طاقت ہی

نہیں کہ وہ محدثین کرام رحمہم اللہ اور فقہائے عظام رحمہم اللہ کی قائم کردہ 'علت وشذوذ' کی تعریفات کا عملی مثالوں پر انطباق کرسکیں۔''[17]

شاذ کی تعریف

شاذ کی متعدد تعریفات ہیں، جن میں سے بہترین تعریف اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ليس الشاذ من الحديث ان يروى الثقة مالايروى غيره، انما الشاذ ان يروى الثقة حديثا يخالف ماروى الناس[18]

''شذوذ یہ نہیں ہے کہ ثقہ راوی ایسی حدیث روایت کرے جو اس کے غیر نے نقل نہیں کی ہے، بلکہ شذوذ یہ ہے کہ ثقہ راوی ایسی حدیث نقل کرے جو دیگر لوگوں کی نقل کردہ حدیث کے مخالف ہو۔''

معلول کی تعریف

حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م۶۴۳ھ) اس سلسلہ میں رقم طراز ہیں:

''حدیث میں کوئی ایسا سبب پایا جائے جو اس کی صحت کو گدلا کردے باوجودیکہ ظاہری طور پر وہ حدیث صحیح ہو۔''[19]

فقہاء رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ کی بیان کردہ شاذ اور معلول حدیث کی تعریفات سے معلوم ہوا کہ اس میں ''صحیح احادیث کی قرآن سے مخالفت'' والا اصول کہیں مذکور نہیں ہے، جسے شیخ الغزالیؒ نے اپنا رکھا ہے اور صحیح احادیث کے ساتھ مخالفت والا رویہ اپنائے ہوئے ہیں۔

احترامِ انسانیت اور عدل ومساوات

شیخ محمد الغزالیؒ کا یہ کہنا کہ فقہ حنفی احترامِ انسانیت اور عدل ومساوات کے زیادہ قریب ہے۔ کیا اس عدل ومساوات کا یہ مطلب ہے کہ کفر وایمان کو مساوی کردیا جائے اور کافروں اور مومنوں کے درمیان فرق مٹا دیا جائے؟ جبکہ قرآنِ مجید مسلمانوں اور مجرموں کو برابر قرار نہیں دیتا: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾[20]

درحقیقت کافر کی کوئی حرمت نہیں ہے اور جو معاہد اور ذمی کو محدود حرمت دی گئی ہے، وہ اس لئے ہے کہ اس نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے ذمہ میں داخل کرلیا ہے، لیکن کیا کسی ذمی کے مرجانے پر ہم اس کا جنازہ پڑھیں گے؟ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں گے؟ اور اس کے لئے استغفار کریں گے؟ اِرشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾[21]، اسی طرح ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[22]

حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کو بخاری (م۲۵۶ھ)، ترمذی (م۲۷۹ھ)، نسائی (م۳۰۳ھ)، دارمی (۲۵۵ھ) اور عبدالرزاق رحمہم اللہ (م۲۱۱ھ) نے روایت کیا ہے اور متعدد روایات اس کی شاہد موجود ہیں۔

③ بدر کے کنوئیں پر مقتول مشرکین سے خطاب والی حدیث کے بارے میں شیخ کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ فرماتے ہیں:

وأم المؤمنين عائشة، فقيهة محدثة أديبة، وهى واقفة عند نصوص القرآن، ترفض ادنى تجاوز لها، وعند ما سمعت أن النبیﷺ وقف على حافة البئر التى دفن المشركون بها يناديهم بأسماء هم كان لها تعليق جدير بالتدبر[23]

''سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ایک فقیہ محدث اور نصوص قرآن سے باخبر خاتون تھیں اور قرآن پر ادنیٰ سا تجاوز بھی مسترد کردیتیں۔ یہی وجہ ہے کہ

جب انھوں نے سنا کہ نبی کریم ﷺ نے جنگ بدر میں قتل کیے گئے مشرکین کو کنوئیں کے پاس جا کر ان کے نام سے لے کر پکارا تو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کا انکار کر دیا کہ یہ غلط ہے، کیونکہ اللہ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾''

شیخ کے مذکورہ موقف کا جائزہ

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی مانند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم بھی فقہ، حدیث، ادب اور نصوص قرآن سے بخوبی واقف تھے۔ بدر کے کنوئیں والی اس حدیث کو روایت کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے وہ صحابہ بھی ہیں، جو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے زیادہ فقیہ اور عالم تھے، ان میں سے سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی تھے جن کے متعلق نبی کریم ﷺ نے علم اور فقہ کی گواہی دی اور ان کو حبر الأمۃ کا لقب عطا کیا۔''[24]

اسی طرح اس حدیث کے راویوں میں سے فقہاء و محدثین صحابہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ، ابوطلحہ رضی اللہ عنہ، ابن عمر رضی اللہ عنہ اور انس رضی اللہ عنہ بھی ہیں، جو سب کے سب کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے متبع اور جاننے والے تھے۔ اگر سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو معلوم ہو جاتا کہ اس حدیث کو روایت کرنے میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی شریک ہیں، تو وہ ہرگز اس کی مخالفت نہ کرتیں۔

- شیخ ربیع مدخلی حفظہ اللہ، شیخ الغزالی رحمہ اللہ کے مذکورہ موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''صحیح بات تو یہ ہے کہ مذکورہ روایت دفاع کی محتاج ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ نبی کریم ﷺ کا معجزہ تھا، ان مُردوں کو اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کا کلام سنا دیا تھا۔ لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا معارضہ ناقابل قبول ہے۔''[25]

- شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ، شیخ الغزالیؒ کے مذکورہ موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''شیخ الغزالیؒ گویا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر یہ اعتراض کر رہے ہیں کہ وہ سنت نبوی ﷺ کا احترام نہیں کرتی تھیں۔ جمہور اہل علم وفقہاء رحمہم اللہ کا یہی موقف ہے کہ مذکورہ حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ حکم انہی کے ساتھ خاص ہے۔''[26]

الفاظِ قرآن پر مطلع ہونا اور محدثین کرام کا عجز؟

- شیخ الغزالیؒ محدثین کرام رحمہم اللہ کے بارے میں نازیبا کلمات کہتے ہوئے لکھتے ہیں:

وكل ما نحرص عليه نحن شد الانتباه إلى الفاظ القرآن ومعانيه، فجملة غفيرة من أهل الحديث محجوبون عنها مستغرقون في شئوون أخرى تعجزهم عن تشرب الوحي[27]

''ہمارا انتہائی مقصود الفاظِ قرآن اور اس کے معانی پر مطلع ہونا ہے، جبکہ محدثین ایک ایک جملہ سے محروم ہیں اور دیگر کاموں میں مصروف ہیں جس کی وجہ سے وہ وحی کا مشروب پینے سے عاجز ہیں۔''

شیخ محمد الغزالیؒ کی یہ بات درست ہے کہ قرآن کے معانی و الفاظ کا اہتمام کرنا عظیم الشان عمل ہے، لیکن موصوف یہ کیوں بھول رہے ہیں کہ قرآن نے ہی سنت پر عمل کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔ کیا قرآن مجید نے سنت کو مضبوطی سے تھامنے کا حکم نہیں دیا؟

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[28]

ہم شیخ موصوف کے خدمت میں ادباً عرض کریں گے کہ کیا شیخ قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ نہیں پڑھتے:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[29]

اتباعِ حدیث کے وجوب کے شرعی دلائل کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل بھی اس کے مؤید ہیں کیونکہ قرآن مجید کی متعدد آیات ایسی ہیں، جن کو سنت کے بغیر سمجھنا ممکن ہی نہیں۔

شیخ موصوف کے کلام ''محدثین دیگر کاموں میں مصروف ہیں جس کی وجہ سے وہ وحی کا مشروب پینے سے عاجز ہیں'' کے حوالے سے عرض ہے کہ اہل حدیث اگر دیگر کاموں میں مصروف ہیں تو کیا آپ کی رائے میں وہ لہو ولعب میں پڑے ہوئے ہیں؟ یا فلسفہ اور منطق کو تھامے ہوئے ہیں؟ نہیں! الحمدللہ اہل حدیث کی جماعت ہی ایسی جماعت ہے جو فہم قرآن وسنت میں سب پر ممتاز ہیں اور حدیث وسنت کا ہر دم دفاع کر رہی ہے، نیز اسے بحفاظت اگلی نسلوں تک پہنچا رہی ہے۔

ہمارا شیخ سے سوال ہے کہ کیا محدثین کرام رحمہم اللہ نے ان روایات کو (جو بزعم شیخ قرآن کے ظاہر کے خلاف ہیں) نقل کر کے اسلام کے حق میں کوئی جرم اور گناہ کر لیا ہے؟ جس وجہ سے شیخ موصوف محدثین کرام رحمہم اللہ پر تنقید فرما رہے ہیں۔

④ ملک الموت کی آنکھ پھوڑنے والی حدیث کے بارے میں شیخ کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ کہتے ہیں:

''میں الجزائر میں تھا کہ ایک طالب علم نے مجھ سے سوال کیا کہ کیا یہ حدیث صحیح ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس ملک الموت ان کی روح کو قبض کرنے کے لئے آئے تو انھوں نے ملک الموت کی آنکھ پھوڑ دی تھی؟ میں نے (دل میں الجھن محسوس کرتے ہوئے) اس طالب علم کو جواب دیا: کہ اس حدیث کا کیا فائدہ؟ نہ تو اس حدیث سے عقیدے کا کوئی مسئلہ ماخوذ ہے اور نہ ہی یہ حدیث کسی عمل کے ساتھ مربوط ہے، جبکہ اُمت اسلامیہ کی صورتحال آج یہ ہے کہ مشکلات و الجھنوں میں پھنسی ہوئی ہے۔''[30]

شیخ موصوف مذکورہ حدیث کی صحت کے بارے میں اپنے 'ارشادات' یوں پیش کرتے ہیں:

''یہ حدیث سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، جن کی صحت میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے اور میں اپنے دل میں سوچتا ہوں کہ کیا واقعی یہ حدیث صحیح ہے؟ لیکن اس کا متن شک پیدا کر رہا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام موت کو ناپسند کر رہے تھے اور اپنی زندگی مکمل ہوجانے کے باوجود اللہ کی ملاقات سے گریز کر رہے تھے، حالانکہ اللہ کے نیک بندوں سے یہ عمل واقع ہونا بعید از قیاس ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے: «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه» لہٰذا انبیاء کرام سے یہ کیسے ممکن ہے؟ خصوصاً جبکہ موسیٰ علیہ السلام اولوالعزم نبیوں میں سے تھے؟ میری عقل اس بات کو تسلیم کرنے سے انکاری ہے کہ ایسا کوئی واقعہ ہوا ہو؟ شاید اس حدیث کا متن معلول ہے۔''[31]

مذکورہ موقف پر تبصرہ

◉ شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ، شیخ موصوف کے مذکورہ موقف پر برہمی سے تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''شیخ الغزالی کا طالب علم کو مذکورہ انداز سے جواب دینا کیا استخفاف حدیث کے دائرہ میں نہیں آتا ہے؟ پھر یہ کہنا کہ ''یہ حدیث نہ تو کسی عقیدہ کے مسئلہ کے ساتھ متصل ہے اور نہ ہی کسی عمل سے مرتبط ہے'' کلام رسول ﷺ کی توہین اور حدیث نبوی کا استخفاف نہیں! حالانکہ نبی کریم ﷺ تو کوئی بات بھی وحی الٰہی کے بغیر نہیں کرتے تھے۔ شیخ موصوف سے ہمارا سوال یہ ہے کہ وہ اس اسرائیلی شخص کے ساتھ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے قصہ پر کیا موقف رکھتے ہیں، جس کو موسیٰ علیہ السلام نے گھونسا مار کر ہلاک کر دیا تھا؟ موصوف کا مذکورہ انداز کلام قرآن مجید کے متعدد قصوں کے استخفاف کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ میرے نزدیک شیخ کا موقف بذات خود ایسا ہے کہ جس سے نہ کسی عقیدے کا مسئلہ ماخوذ ہوتا ہے اور نہ ہی کسی عمل کے ساتھ مرتبط ہے۔ احادیث کے متعدد فوائد ہیں جن میں سے ایک فائدہ ایمان کی آزمائش بھی ہے کیونکہ متقین ایمان بالغیب رکھتے ہیں۔''[32]

اگر اس قصہ سے کوئی مسئلہ مستنبط نہیں ہوتا، تو پھر اللہ تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام اور چیونٹی کا قصہ کیوں ذکر کیا ہے؟ نیز یوسف علیہ السلام کا طویل قصہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ تھا، کیونکہ (شیخ موصوف کے اپنے موقف کے مطابق) اس سے بھی کوئی مسئلہ مستنبط نہیں ہوتا۔
اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ شیخ کے تلامذہ شکوک وشبہات سے بچ جائیں گے اور مستشرقین ان کے موقف کو لے کر قرآن اور سنت دونوں پر اپنے شکوک وشبہات کو تقویت نہیں دیں گے؟

◉ شیخ ربیع مدخلی حفظہ اللہ، شیخ الغزالیؒ کے مذکورہ موقف کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ملک الموت کے ساتھ مذکورہ واقعہ پیش آنا قرآن اور صحیح احادیث سے ثابت ہے، اس پر ایمان لانا اور اس میں شک کرنے سے بچنا ضروری اور واجب ہے۔ اس قصہ میں شک کرنے سے دیگر متعدد قصوں میں بھی شک کرنا لازم آئے گا، جس سے انسان دائرہ اسلام سے خارج ہو جائے گا۔ہم دیکھتے ہیں کہ سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیخ موصوف اپنے دل میں الجھن محسوس کرتے ہیں اور ان کی عدالت کے سلسلہ میں شک کا شکار ہیں۔ شیخ سے ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا یہ الجھن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے پیدا ہوئی ہے یا اس حدیث کے راوی إمام الائمة فی الحدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے؟ نیز براہ کرام ہمیں یہ بھی بتائیں کہ وہ کون سے صحابہ رضی اللہ عنہم، ائمہ اربعہ اور فقہاء ومحدثین رحمہم اللہ ہیں، جنہوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی صحت میں اختلاف کیا ہے؟''[33]

◉ شیخ ربیع مدخلی حفظہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''مذکورہ حدیث سنداً ومتناً صحیح ثابت ہے، بلکہ صحت کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہے، کیونکہ اس حدیث کو بخاری ومسلم دونوں نے بالاتفاق روایت کیا ہے۔ کیا حضرت موسیٰ علیہ السلام یا کسی دوسرے شخص کا موت کو ناپسند کرنا درجہ نبوت کے منافی ہے؟ جس نے شیخ کے دل میں شک پیدا کر دیا۔ اگر اس قصہ نے شک پیدا کیا ہے، تو پھر اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان سے متعلق موصوف کا کیا موقف ہے:

﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَّمُوْسىٰ إِنِّي أَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَاٰهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَّلّٰى مُدْبِرًا وَّلَمْ يُعَقِّبْ﴾[34]

کیونکہ جس 'عقلی علت' کی بنیاد پر وہ مذکورہ قصے کو رد کر رہے ہیں، وہی 'علت' اس آیت میں بھی موجود ہے۔ دراصل شیخ موصوف نے یہاں محدثین رحمہم اللہ کے فہم پر زہریلا تیر چھوڑا ہے کہ محدثین سطحی فکر کے مالک ہوتے ہیں اور احادیث کی مخفی علتوں سے ناواقف ہوتے ہیں، لیکن مذکورہ دلائل سے واضح ہو جاتا ہے کہ سطحی فکر کا مالک کون ہے؟''[35]

◉ شیخ الغزالیؒ اپنی مذکورہ کے کلام کے بعد رقم طراز ہیں:

والعلة يبصرها المحققون و تخفى على أصحاب الفكر السطحي[36]

''مخفی علت کو محققین پہچان لیتے ہیں جبکہ سطحی فکر کے لوگوں پر وہ مخفی رہتی ہے۔''

◉ شیخ ربیع مدخلی حفظہ اللہ موصوف کی مذکورہ عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہمارا شیخ موصوف سے سوال یہ ہے کہ وہ مخفی علت کونسی ہے؟ اور اس کو پہچاننے والے محققین کون لوگ ہیں؟ اور سطحی سوچ رکھنے والے کون لوگ ہیں؟ جن پر یہ علل مخفی رہ جاتی ہیں۔ اس کا جواب غالبا یہی ہے کہ شیخ کے ہاں سطحی فکر کے حامل لوگ اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، اِمام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) اور اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) وغیرہ جیسے فقہائے محدثین اور آئمہ کرام رحمہم اللہ ہیں، جنہوں نے اپنی پوری زندگی خدمت حدیث میں وقف کر دی۔ شیخ ان کو سطحی لوگ اس لئے کہہ رہے ہیں، کیوں کہ انہوں نے اس حدیث کو رد کرنے والوں کو ملحد قرار دیا ہے۔''[37]

⑤ شیخ محمد الغزالیؒ کا ایک اور حدیث نبوی ﷺ پر اعتراض

شیخ موصوف فرماتے ہیں:

''ہمیں اس روایت پر بھی تعجب ہے، جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص پر نبی کریم ﷺ کی باندی ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ زنا کرنے کی تہمت لگائی، تو نبی کریم ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا کہ وہ اس متہم شخص کو قتل کر دیں۔ جب علی رضی اللہ عنہ گئے تو دیکھا کہ وہ شخص تو مقطوع الذکر ہے، لہٰذا علی رضی اللہ عنہ واپس آ گئے اور اس کو قتل نہ کیا۔ شیخ کہتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ کسی شخص پر تہمت کی تحقیق کئے بغیر اس پر حد نافذ کر دی جائے اور اس کو دفاع کا حق بھی نہ دیا جائے۔''[۳۸]

مذکورہ حدیث پر شیخ کے 'ارشادات' کا جائزہ

مذکورہ حدیث کو اِمام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ)[۳۹] اور احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ)[۴۰] وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے۔

- اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں:

لیس فی إسنادہ من یتعلق علیه[۴۱]

''اس حدیث کی اِسناد میں کوئی راوی بھی ایسا نہیں ہے جس پر جرح کی جائے۔''

- اس حدیث پر وارد اشکال کا جواب دیتے ہوئے اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

''نبی کریم ﷺ نے حقیقتاً اس کو قتل کرنے کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ آپ کا مقصود اس کو ڈرانا دھمکانا تھا، تاکہ وہ دوبارہ ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے پاس نہ آئے۔ جس طرح حضرت سلیمان علیہ السلام نے دو عورتوں کے درمیان بچے کے جھگڑے کا فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ چھری لاؤ! میں اس بچے کو آدھا آدھا کر دیتا ہوں۔ اس موقع پر حضرت سلیمان علیہ السلام نے حقیقت کلام کو مراد نہیں لیا تھا۔''[۴۲]

- شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ اس حدیث پر واردشدہ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس حدیث کا نہایت واضح جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی اس گستاخی اور جرأت پر اس کو تعزیراً قتل کرنے کا حکم دیا تھا اور تعزیراً قتل کرنا مصلحت کے تحت ہوتا ہے، حد کا نفاذ نہیں۔ کیونکہ اس شخص کا ماریہ قبطیہؓ کے پاس آنے جانے کا تذکرہ لوگوں میں عام ہو چکا تھا اور وہی شخص نبی کریم ﷺ کے گھر کے متعلق بری کلام کا سبب بنا تھا۔ جب حقیقت حال واضح ہو گئی کہ وہ شخص مقطوع الذکر ہے، تو معاملہ ختم ہو گیا ہے۔''[۴۳]

⑥ حدیث «نھی رسول اللہ ﷺ عن النعی» کے بارے میں شیخ الغزالیؒ کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ لکھتے ہیں:

''عقل سلیم اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ فوتگی کا اعلان کرنا حرام ہے۔ بعض طلبہ نے اس سلسلے میں مجھ سے سوال کیا، تو میں نے جواب دیا کہ اس اعلان سے مراد وہ اعلان ہے، جس میں تفاخر ہو۔ فقط اعلان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ طلاب نے سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں موجود حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت پیش کی کہ سیدنا حذیفہ رضی اللہ عنہ نے بوقت وفات فرمایا تھا کہ: میری موت کا اعلان نہ کرنا، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ وہی اعلان بن جائے جس سے نبی کریم ﷺ نے منع کیا تھا۔' اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد شیخ الغزالیؒ فرماتے ہیں کہ:

''آج کل نوجوانوں کے درمیان متعدد ایسی احادیث گردش کر رہی ہیں، جن کی اسانید تو صحیح ہیں، مگر ان کا متن ناقابل قبول ہے۔''

مذکورہ حدیث کے بارے شیخ کے موقف کا تجزیہ

موت کا اعلان کرنے سے متعلق دو طرح کی احادیث منقول ہیں، جن میں کچھ نہی پر دلالت کرتی ہیں، جیسا کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث گزری اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی جامع ترمذی میں نہی والی روایت منقول ہے، جبکہ بعض احادیث جواز پر دلالت کرتی ہیں، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں روایت موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کی موت کی خبر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو خود دی تھی۔[44]

◉ امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

''ان احادیث کے درمیان بہترین تطبیق یہی ہے کہ جب موت کی خبر کے ساتھ مفاخر و محاسن بیان کئے جائیں اور ساتھ ساتھ جزع وفزع بھی ہو، تو موت کی خبر دینا اور اعلان کرنا مکروہ ہے اور اگر فقط اعلان مقصود ہو اور اس کی نماز جنازہ وغیرہ کا وقت بتانا مقصود ہو، تو اعلان کرنے میں کوئی حرج نہیں۔[45]

باقی رہا کہ شیخ کا یہ کہنا کہ ''آج کل نوجوانوں کے درمیان متعدد ایسی احادیث گردش کر رہی ہیں جن کی سند تو صحیح ہے، مگر متن ناقابل قبول ہے'' درست نہیں، کیونکہ جب کسی حدیث کی سند صحیح ثابت ہو جائے، تو اس کے متن کو ضعیف قرار نہیں دیا جا سکتا، بلکہ متعارض متون میں تطبیق و جمع کی شکل نکالی جاتی ہے۔ متعدد صحیح احادیث ایسی موجود ہیں جن کے متون آپس میں باہم متعارض ہیں۔ حتیٰ کہ متعدد قرآنی آیات بھی بسا اوقات باہم متعارض نظر آتی ہیں، لیکن اہل علم نے ان کے درمیان بہترین جمع کی شکل پیش کی ہے۔ صاحب اضواء البیان شیخ محمد امین الشنقیطی رحمہ اللہ (م ۱۳۹۳ھ) نے ایک مستقل کتاب دفع ایہام الاضطراب عن آیات القرآن پر لکھی ہے ،جس میں انہوں نے قرآنی آیات کے ظاہری تعارض کو دور فرمایا ہے۔

متعارض احادیث جمع کرنے کے سلسلے میں اہل علم نے بھی متعدد کتب تصنیف کی ہیں، جیسا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ (م ۳۲۱ھ) کی کتاب 'مشکل الآثار' کا یہی موضوع ہے۔ ان سے قبل اس موضوع پر امام طبری رحمہ اللہ (م ۳۱۰ھ) نے قلم اٹھایا اور ایک کتاب الجمع بین الأحادیث التی ظاھرھا التعارض کے نام سے لکھی۔

⑦ مسئلہ رضاعت کے بارے میں شیخ محمد الغزالی کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ فرماتے ہیں:

''امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث نقل کی ہے، جس میں مذکور ہے کہ قرآن مجید میں رضاعت کے ثبوت کے لئے دس گھونٹوں کا تذکرہ موجود تھا۔ پھر ان دس گھونٹوں کو پانچ گھونٹوں کے ساتھ منسوخ کر دیا گیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے، لیکن یہ (دس گھونٹوں والی) آیت ابھی تک تلاوت کی جاتی تھی۔ اس حدیث کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) فرماتے ہیں کہ اب اس پر عمل نہیں ہے۔''

اس حدیث پر امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) کے تبصرہ کو نقل کرنے کے بعد شیخ الغزالیؒ لکھتے ہیں:

''ہم کئی بار یہ تاکید کر چکے ہیں کہ اخبار احاد کو یہ حق حاصل نہیں ہے، کہ وہ محفوظ کتاب اور سنت رسول سے متعارض ہوں اور دین میں وہم اور شک ڈالیں تو انہیں قبول کر لیا جائے۔'' (حوالہ)

مذکورہ موقف کا جائزہ

مذکورہ حدیث کو اِمام مسلم (م۲۶۱ھ)، مالک (۱۷۹ھ)، ابوداؤد (م۲۷۵ھ)، ترمذی (۲۷۹ھ) اور اِمام نسائی رحمہم اللہ (م۳۰۳ھ) نے روایت کیا ہے۔ کیا یہ حدیث کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہے؟ ہماری سمجھ سے بالا ہے۔ اگر تو شیخ کا مقصود یہ ہے کہ قرآن کی آیت کریمہ: ﴿وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾[76] میں رضعات (گھونٹوں) کی تعداد عمومی طور پر بغیر کسی تعیین کے بیان کی گئی ہے، تو اس کا سادہ جواب یہ ہے کہ آیت قرآنی مجمل ہے اور اس حدیث نے اس اجمال کی وضاحت کر دی ہے کہ وہ کم از کم پانچ رضعات ہیں جن سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے اور اگر شیخ کا مقصود یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فوت ہو جانے کے باوجود اس آیت کی تلاوت کی جارہی تھی، تو بھی اس میں اشکال والی کوئی بات نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس دس رضعات والی آیت کا نسخ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے آخری لمحات میں ہوا ہو اور کچھ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اس نسخ کا علم نہ ہوسکا ہو اور وہ اس آیت کی تلاوت کرتے رہے ہوں، لیکن جب ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اس آیت کے منسوخ ہونے کا علم ہو گیا تو انہوں نے اس کی تلاوت کرنا ترک کر دی۔

یہ بات یاد رہے کہ جس طرح کوئی آیت نازل ہونے کے فوراً بعد لوگوں میں نہیں پھیلتی بلکہ تدریجاً لوگوں تک پہنچتی تھی، اسی طرح جب کوئی آیت منسوخ ہو جاتی ہے تو اس کا علم بھی بالتدریج ہی تمام لوگوں تک منتقل ہوتا تھا۔

رہا اِمام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) کا یہ قول کہ ''لیس علی ھذا العمل'' یہ صحیح ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انہوں نے حدیث کا انکار کر دیا ہے، جیسا کہ شیخ الغزالیؒ نے تبصرہ کیا ہے کہ: ورفض الحدیث، کیونکہ حدیث کا غیر معمول بہ ہونا اور شے ہے اور اس کا انکار ایک دوسری شے ہے، جیسا کہ اس کی مفصل بحث دوسرے باب میں گذر چکی ہے۔ ہم مزید یہ عرض کرنا چاہیں گے کہ اِمام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) کا کہنا کہ یہ روایت 'غیر معمول بہا' ہے، تو یہ فقط ان کی ذاتی رائے ہے، جس میں وہ منفرد بھی نہیں ہیں، بلکہ پانچ رضعات سے حرمت کے ثبوت پر اِمام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) کے ساتھ متعدد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مثلاً سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ، عائشہ رضی اللہ عنہا، ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اور علماء کرام کی ایک جماعت نے بھی موافقت کی ہے۔

⑧ جنوں کے وجود کے انکار کے بارے میں شیخ کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ جنوں کے قائل علماء پر طنز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''کیا جنات کو صرف مسلمانوں پر ہی سوار ہونے کی تربیت دی گئی ہے۔ جرمن، جاپانی اور امریکی حضرات پر جن سوار کیوں نہیں ہوتے؟ مسلمانوں کی جانب سے اس قسم کے اوہام کا عام ہو جانا، شہرت اسلام کو بدنام کرنے کا باعث بن رہا ہے۔ جب مختلف جرائد نے شیخ ابن باز رحمہ اللہ کی جانب سے ایک دیہاتی کے جسم سے بوذی جن نکالا اور پھر اس جن کے مسلمان ہونے کا واقعہ نقل کیا، تو میں قراء کے چہروں پر دین اور علم کے درمیان لمبی مسافت دیکھ رہا تھا۔''[77]

شیخ کے مذکورہ موقف کا جائزہ

◉ انسان کے جسم میں جن داخل ہو جانے کے بارے میں اِمام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م۷۲۸ھ) فرماتے ہیں:

''تمام علماء اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ جن، انسان کے جسم میں داخل ہو جاتے ہیں اور مسلمانوں میں سے کوئی شخص بھی اس حقیقت کا منکر نہیں ہوسکتا۔ جو شخص اس حقیقت کا انکار کرتا ہے تو گویا کہ وہ شخص شریعت اسلامیہ ہی کو جھٹلا رہا ہے۔ ادلہ شرعیہ میں سے ایک

بھی دلیل اس حقیقت کے منافی ثابت نہیں ہے۔''[48]

◉ شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ شیخ الغزالیؒ کے اس موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''تعجب کی بات تو یہ ہے کہ استاذ عبدالحلیم عویس بھی الشرق الأوسط اخبار میں شیخ الغزالیؒ کے اس نظریئے کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ استاذ عبدالحلیم اپنی کلام کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ جمہور مسلمانوں کا یہی مذہب ہے کہ جن، جسم انسانی میں داخل نہیں ہوسکتے۔ میں کہتا ہوں کہ جمہور مسلمانوں سے شیخ کی کیا مراد ہے؟ یہ بات میری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر شخص اپنے موقف اور نظریے کو پیش کرنے کے بعد یہی کہتا ہے کہ یہ جمہور مسلمانوں کی رائے ہیں۔ جو شخص بھی اس موقف کو جمہور مسلمانوں کا موقف قرار دیتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ کسی ایک ہی کتاب کا نام بتادے جس میں صراحت ہو کہ یہ موقف جمہور مسلمانوں کا ہے۔ میری رائے میں اس موقف کے حاملین اس قسم کے دعوے کر کے علمی خیانت کا ثبوت دیتے ہیں۔ شیخ موصوف نے اپنے اس منفرد موقف کی تائید میں کتاب وسنت حتیٰ کہ عقل سے بھی ایک دلیل تک پیش نہیں کی۔ شیخ کے ذکر کردہ موقف سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ سے بالکل ناواقف اور لاعلم ہیں۔[49]

علماء کا اصول ہے: ''عدم العلم بالشئ لیس علما بالعدم'' یعنی کسی شے کا علم نہ ہونا، اس شے کے عدم کے علم پر دلالت نہیں کرتا، کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شے واقع ہو جاتی ہے، لیکن بعض لوگوں کو اس کا علم نہیں ہو پاتا۔ متعدد اشیاء ایسی ہوتی ہیں جن کو علم ثابت نہیں کیا جاسکتا، مگر حقیقت حال ان کا وجود ہوتا ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص یہ طاقت نہیں رکھتا ہے کہ وہ اپنے علم یا عقل کی بنیاد پر جنوں کا وجود ثابت کر سکے؟

جنوں کے وجود پر موجود علمی و عقلی دلائل کا رد کرنا تو ممکن ہے، لیکن قرآن وحدیث سے جنوں کا وجود، اوصاف اور ہیئت ثابتہ کا انکار کرنا ممکن نہیں۔ ہم متعدد ایسے لوگوں کو جانتے ہیں جنہوں نے جنوں کے ساتھ کلام کی یا جن ان کے ساتھ ہم کلام ہوئے ہیں، نیز جنوں کے متاثر بے شمار لوگوں کو بھی جانتے ہیں۔

◉ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ)، ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ (م ۲۳۵ھ) اور دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵۵ھ) وغیرہ نے نبی کریم ﷺ سے یہ حدیث نقل کی ہے کہ

''آپ ﷺ کے پاس ایک لڑکا لایا گیا۔ آپ ﷺ نے اس پر دم کیا اور اس کو مارا تو اس کے اندر سے ایک جن نکلا۔''[50]

◉ اسی طرح ایک عورت کا قصہ معروف ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک لڑکے کو لے کر آئی اور بتلایا کہ یہ لڑکا دن میں کئی مرتبہ بے ہوش ہو جاتا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے اس لڑکے کو اپنے سامنے بٹھایا اور اس کے منہ میں پھونک مار کر کہا: ''اے اللہ کے دشمن نکل جا۔ میں اللہ کا رسول بول رہا ہوں ہوں۔ تھوڑی ہی دیر میں وہ لڑکا ایسے ہوگیا، جیسے کبھی بیمار ہی نہ ہوا تھا۔''[51]

◉ شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ شیخ موصوف کے موقف پر مزید تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''ہمیشہ سے لوگ اس طرح کے واقعات وقصص بیان کرتے رہے ہیں کہ وہ جنوں سے متاثر ہیں۔ یہ موضوع اگرچہ بہت طویل ہے، مگر ہمارے خیال میں موضوع کی مناسبت سے چند واقعات کو یہاں ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے مجموع الفتاوی میں جنوں کو مارنے اور جنوں کی چیخ و پکار کے متعدد واقعات ذکر کئے ہیں، جو لوگوں کی ایک بڑی تعداد میں وقوع پذیر ہوئے۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) جیسے عالم دین نے ان واقعات کو لوگوں کی بڑی تعداد کی موجودگی میں اپنی آنکھوں سے دیکھا اور وہ ان قصص و واقعات کے چشم دید گواہ ہیں۔[52]

اب ان واقعات کو کیسے خیالات واوہام قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور کیا شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) کو اس سلسلے میں جھوٹا

قرار دیا جائے گا؟

◉ شیخ محمود عبدالحلیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب الاخوان المسلمون أحداث ضعف التاریخ میں شیخ حسن البنا رحمہ اللہ (م۱۳۶۸ھ) کے حوالے سے ایک قصہ نقل کیا ہے کہ

''وہ کسی شہر میں گئے اور ان کے حامیوں اور متبعین نے ان کا بھرپور انداز میں استقبال کیا، لیکن متبعین اور حامیوں میں سے ایک شخص کچھ دور پریشان حالت میں کھڑا تھا۔ شیخ حسن البناء رحمہ اللہ (م۱۳۶۸ھ) اس شخص کے پاس گئے اور حقیقت حال پوچھی۔ اس نے کہا کہ میری بیوی کو کبھی کبھی دورہ پڑ جاتا ہے۔ آج آپ کی آمد کے موقع پر بھی اس کے ساتھ یہی ہوا ہے۔ وہ اس دورے کی حالت میں ہمیں مارتی پیٹتی اور بلند آوازیں نکالتی اور چیخ و پکار کرتی ہے۔ شیخ حسن البناء رحمہ اللہ (م۱۳۶۸ھ) نے اس آدمی کو کہا کہ ہمیں اپنے گھر لے چلو۔ جب وہ اس کے گھر کے پاس پہنچ گئے تو کہا کہ اندر جاؤ اور اپنی بیوی کو باپردہ ہوجانے کا حکم دو، پھر ہمیں اندر بلا لینا۔ اس شخص نے ایسے ہی کیا۔ شیخ حسن البناء رحمہ اللہ (م۱۳۶۸ھ) اندر داخل ہوگئے اور اس عورت کو دم کیا۔ وہ عورت سختی سے ہاتھ پاؤں مار رہی تھی۔ لوگوں نے اس کو مضبوطی سے پکڑے رکھا، لیکن اس کے ہاتھ پاؤں مارنے کی وجہ سے اس کے اوپر اوڑھی گئی چادر پھٹ گئی اور اس کے پاؤں اور پنڈلیوں کا کچھ حصہ ننگا ہوگیا تو عورت کہنے لگی: یہ حسن البناء ہیں، جو مسلمانوں کے اِمام ہیں، لیکن عورتوں کا ستر دیکھ رہے ہیں، حالانکہ وہ شیخ حسن البناء رحمہ اللہ (م۱۳۶۸ھ) کو بالکل نہیں جانتی تھی۔ شیخ نے اپنا چہرہ پھیر لیا اور اپنا دم جاری رکھا۔ جب عورت کی پنڈلی ننگی ہوتی، شیخ اس کو ڈھانپ دینے کا حکم دیتے اور مسلسل قرآنی آیات پڑھتے جاتے۔ حتیٰ کہ اس عورت سے جن بھاگ نکلا اور وہ صحیح سلامت ہوکر اٹھ کر بیٹھ گئی اور حیرت واستعجاب سے دائیں بائیں دیکھتے ہوئے کہنے لگی کہ مجھے یہاں کون لایا ہے؟ اور میرے اردگرد یہ لوگ کیوں جمع ہیں؟''[۵۳]

مذکورہ واقعات تو فقط ایک مثال ہیں، ورنہ اس معاملہ پر عینی شاہدین کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ یہ مسئلہ بیان کا محتاج ہی نہیں ہے۔

تعجب اس امر پر ہے کہ شیخ محمد الغزالیؒ جو ظاہر قرآن کے خلاف آنے کی بنیاد پر صحیح احادیث کو رد کر دیتے ہیں، انہوں نے قرآن کے اس ظاہر سے نظر پھیر لی ہے، جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾[۵۴]

کیا یہ آیت جنوں کے وجود اور اس کے انسانی جسم میں داخل ہونے پر نص صریح نہیں ہے۔

◉ نبی کریم ﷺ سے صحیح ثابت ہے کہا آپ ﷺ نے فرمایا:

«إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم»[۵۵]

◉ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ ہڈیاں، گوبر اور لید وغیرہ جنوں کی خوراک ہے۔[۵۶]

◉ ایک رات نبی کریم ﷺ نے ایک جن کو پکڑ لیا، لیکن بعد میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا کی وجہ سے چھوڑ دیا اور فرمایا:

«لو لا دعوة أخي سليمان لاصبح موثقا يلعب به صبيان أهل المدينه»[۵۷]

''اگر میرے بھائی سلیمان علیہ السلام کی دعا نہ ہوتی تو صبح تک بندھا رہتا اور اہل مدینہ کے بچے اس کے ساتھ کھیلتے۔''

◉ اس سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ پیش آنے والا قصہ مشہور ہے کہ شیطان انسانی شکل میں چور بن کر روز آتا اور مال غنیمت کرتا تھا۔[۵۸]

وجودِ جن اور وجودِ شیطان کا تعلق امورِ غیبیہ سے ہے، لہٰذا جنوں کا مشاہدہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کا انکار درست نہیں۔ فلسفہ مغرب سے مرعوب متعدد دیندار لوگوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اس طرح کے امورِ غیبیہ سے متعلق مسائل میں شکوک وشبہات اور تردد کا شکار ہوجاتے

ہیں اور اپنی طرف سے ان کی من گھڑت تاویل کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ حساب و کتاب، جنت و جہنم اور عذاب قبر کی بھی تاویل کرتے ہیں اور باطنیہ و فلاسفہ کی مانند ان امور غیبیہ کو اوہام و خرافات قرار دیتے ہیں۔ اس جیسے امور میں تاویل کا دروازہ کھولنا نعوذباللہ من ذلك ارتدادِ کبری ہے۔

باقی رہا شیخ موصوف کا یہ کہنا کہ ’’جاپانیوں، روسیوں اور امریکیوں وغیرہ کو جن کیوں نہیں لگتے‘‘، غیر درست ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ان پر بھی جن حملہ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان ممالک میں کثیر تعداد میں دماغی اور نفسیاتی مریض ہسپتالوں میں موجود ہیں۔ چونکہ وہ لوگ جنوں کے وجود کے سرے سے ہی منکر ہیں، اس لئے وہ جنوں کے حملوں کے بالاولی منکر ہیں۔ وہ جنوں کے لمس کو مختلف دماغی اور نفسیاتی امراض جیسے تشنج وغیرہ کا نام دیتے ہیں۔ امر واقع میں ایسا کوئی ثبوت نہیں ہے، جس سے معلوم ہو کہ ان لوگوں پر جن حملہ نہیں کرتے ہیں۔

◉ شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ اپنا ذاتی مشاہدہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

’’ایک دفعہ ہم امریکہ گئے اور وہاں پر موجود پڑھنے والے سعودی طلبہ کی ایک کثیر تعداد نے بتایا کہ یہاں ہمارے پاس ایک شخص کو جن لگ گئے تھے، جو اس مریض شخص کی زبان سے کلام بھی کرتے تھے۔ لہٰذا اس شخص کا علاج کرانے کے لیے اس کو امریکہ سے سعودی عرب منتقل کر دیا گیا ہے، تاکہ وہاں پر مشائخ و علماء وغیرہ سے اس کا علاج کروایا جا سکے۔‘‘[59]

شیخ غزالیؒ کے افکار کا ایک اور ناحیہ سے جائزہ

محمد الغزالیؒ کے بارے میں اس فصل کی ابتداء میں شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ کا یہ تبصرہ گذر چکا ہے کہ شیخ الغزالیؒ کی کتاب السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث میں ان کی مراد اہل فقہ یا اہل الحدیث سے کیا ہے؟ اس بارے میں ان کی مختلف عبارات میں خود تضاد اور تناقض ہے۔ ان کی عام کتب اور کتاب ہذا کے بابصیرت جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ان کے فکر سے کسی محترم فقیہ یا مکرم محدث کو اختلاف ہو جائے تو وہ اسے بے بصیرتی کے حاملین کے معنی میں لے کر ’اہل حدیث‘ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اگر ان کے فکر کی کسی بدعتی یا شاذ رائے کے حامل شخص کے قول سے تائید ہوتی ہو تو اسے وہ ’اہل فقہ‘ کہہ کر اسے اہل تدبر میں شمار کرتے ہیں، خواہ اس فکر کے خلاف (دونوں صورتوں میں) تمام فقہائے کرام کا اجماع ہی کیوں نہ ہو۔ گویا موصوف کا کوئی مذہب نہیں، نہ وہ محدثین عظام رحمہم اللہ کے مؤید ہیں اور نہ ہی فقہاء کرام رحمہم اللہ کے زمرے میں خود کو شامل کرنا چاہتے ہیں۔

◉ شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ شیخ محمد الغزالیؒ کے اس رویہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’شیخ الغزالیؒ کی آخری ترین تصنیفات میں سے السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث کو بطور خاص ذکر کیا جاتا ہے، لیکن اس کتاب میں موصوف نے کہیں بھی اہل فقہ اور اہل حدیث سے اپنی مراد کو واضح نہیں کیا۔‘‘[60]

◉ شیخ العودہ حفظہ اللہ مزید لکھتے ہیں:

’’شیخ محمد الغزالیؒ کی دیگر کتب کے مطالعہ سے یہ غموض مزید پیچیدہ ہو جاتا ہے کیونکہ بعض مقامات پر اہل الحدیث سے ان کی مراد حدیث کی خدمت میں مصروف لوگ ہوتے ہیں، جبکہ بعض مقامات پر اہل الحدیث سے ان کی مراد آئمہ ثلاثہ اِمام شافعی (م ۲۰۴ھ)، اِمام مالک (م ۱۷۹ھ) اور اِمام احمد رحمہم اللہ (م ۲۴۱ھ) ہوتے ہیں۔ اس عنوان سے ان کی کیا مراد ہے، کوئی نہیں جانتا، کیونکہ بسا اوقات شیخ الغزالیؒ محدثین کرام رحمہم اللہ کی تائید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، جیسا کہ نکاح کرنے میں باکرہ پر جبر کرنے کا مسئلہ ہے اور بسا اوقات اہل

الرائے کی تائید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جیسا کہ عورت کا اپنی مرضی سے جہاں چاہے شادی کرنے کا مسئلہ ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے یہ جاننا ضروری نہیں ہے کہ اہل حدیث اور اہل فقہ سے شیخ الغزالیؒ کی مراد کیا ہے؟ کیونکہ اس مسئلہ میں بذات خود ان کی اپنی رائے متردد ہے۔[61]

شیخ العودہ حفظہ اللہ نے جن دو روایات کی طرف مذکورہ عبارت میں اشارہ کیا ہے، ذیل میں ہم انہی مسائل کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ محمد الغزالیؒ کا اہل فقہ یا اہل حدیث میں سے کسی ایک گروہ سے کوئی ذاتی دلچسپی نہیں، بلکہ اصل بات ان کے نظریات کی تائید ہے۔

① بیوہ عورت کے نکاح کے مسئلہ میں شیخ محمد الغزالیؒ کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ فرماتے ہیں:

''محدثین کرام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: ''کنواری لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، جبکہ بیوہ اپنے رشتہ کے انتخاب میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔'' یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد شیخ لکھتے ہیں کہ ''اس حدیث کی موجودگی کے باوجود شوافع اور حنابلہ کے نزدیک باپ اپنی کنواری بیٹی پر نکاح کرنے کے سلسلے میں جبر کرسکتا ہے، جو سراسر عورت کی توہین اور اس کی شخصیت کی تحقیر ہے۔''[62]

شیخ کی مذکورہ عبارت کا جائزہ

اس حدیث کو امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ)، امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ)، امام ابوداؤد رحمہ اللہ (م۲۷۵ھ) اور امام نسائی رحمہ اللہ (م۳۰۳ھ) نے روایت کیا ہے۔ شیخ محمد الغزالیؒ نے اس سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے حوالے سے جو بات کہی ہے، وہ محل نظر ہے کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ (م۲۴۱ھ) سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ثابت ہیں۔ ایک روایت میں وہ نکاح کرنے میں بالغہ پر جبر کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کی رضا مندی سے نکاح کیا جائے اور یہی دوسری روایت ہی راجح ہے اور اسی کو امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) اور امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) وغیرہ جیسے حنبلی علماء نے ترجیح دی ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کی نسبت سے شیخ کا کلام درست ہے کہ ان کے نزدیک باپ بالغہ لڑکی کی شادی اس کی رضا مندی کے خلاف کرسکتا ہے،[63] لیکن اس بارے میں ہم عرض کریں گے کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کا اجتہاد ہے، جبکہ اجتہاد درست بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی۔ اس مسئلہ میں درست بات وہی ہے جس پر امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) اور خود شیخ الغزالیؒ ہیں کہ بالغہ پر جبر نہیں کیا جاسکتا، بلکہ نکاح کے لئے اس کی رضا مندی ضروری ہے۔

عورت کی توہین وتحقیر کے سلسلے میں شیخ نے جو بات کہی ہے، اس پر ہمارا تبصرہ یہ ہے کہ یہ فتویٰ ان ائمہ کرام کا اجتہاد ہے۔ اس اجتہاد کی دلیل ان آئمہ کے پاس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کہ انہوں نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی شادی نبی کریم ﷺ کے ساتھ صغر سنی میں ہی کر دی تھی۔ اگرچہ یہ ثابت نہیں ہوسکا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اجازت لی تھی یا کہ نہیں۔ بہرحال یہ امام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کا یہ اجتہاد ایک مرجوح رائے ہے، کیونکہ باپ کو جب اپنی بالغہ بیٹی کے مال میں اس کی رضا مندی کے بغیر تصرف کا اختیار حاصل نہیں ہے تو اس کی زندگی کے بارے میں یہ اختیار اسے کیسے دیا جاسکتا ہے۔[64]

② 'عورت کا از خود اپنا نکاح کرنے' کے سلسلہ میں شیخ کا موقف

محمد الغزالیؒ عورت کے نکاح کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

''امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک عورت از خود اپنا نکاح کر سکتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے۔ جیسا کہ سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ لہٰذا عورت کا از خود اپنا نکاح کر لینا صحیح ہے، جبکہ حدیث: أيما امراة نكحت نفسها فنكاحها باطل باطل باطل والی حدیث ظاہر قرآن کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود اور باطل ہے۔''[65]

مذکورہ مسئلہ میں شیخ موصوف کے موقف کا جائزہ

موصوف کی مذکورہ تاویل محل نظر ہے۔ سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ اس آیت مبارکہ میں نکاح کا کیا معنی ہے، عقد یا جماع؟ دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ نکاح سے مراد جماع ہے، عقد نہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ایک عورت سے کہا تھا:

«أتريدين أن ترجعي الى رفاعة؟ حتى تذوقي عسليته و يذوق عسيلتك»[66]

اس روایت کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ ﴿حتى تنكح﴾ کا معنی حتى يجامع زوجا آخر ہوگا۔ گویا اس سے 'عقد' مراد لینا غیر درست ہے، کیونکہ اگر کوئی عورت عقد کے بعد جماع کئے بغیر طلاق لینا چاہے تو وہ اپنے پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوگی، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

◉ جمہور علماء بشمول قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ (م ۱۸۲ھ) اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ (م ۱۸۹ھ) کے سب بغیر ولی نکاح کے عدم جواز کے ہی قائل ہیں اور ان کی دلیل اس سلسلہ میں یہ آیت کریمہ ہے:

﴿وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ أَنْ يَّنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾[67]

◉ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

هذا أبين آية في كتاب الله تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي.[68]

''قرآن میں سب سے زیادہ واضح نص جو بغیر ولی کے نکاح کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، وہ یہ ہے۔''

کیونکہ اگر حق مخالفت باپ کو حاصل نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس سے منع نہ فرماتا کہ تم ان کو مت روکو۔

☆ اس معنی کی کئی اور روایات صحیحہ بھی کتب حدیث میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً

① «لا نكاح إلا بولي»

امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے یہ روایت نقل کی ہے، جس میں حضرت عائشہ، حضرت ام سلمہ، حضرت زینب، حضرت علی، ابن عباس، معاذ بن جبل، عبد اللہ ابن عمر، ابوذر غفاری، حضرت مقداد، عبد اللہ ابن مسعود، جابر بن سمرہ، حضرت ابوہریرہ، عمران بن حصین، عبداللہ بن عمرو بن العاص، مسور بن مخرمہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

② حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

«فان الزانية هي التي تزوج نفسها»[69]

اس مسئلہ کو گہرائی سے دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اگر عورت کو بذات خود نکاح کی اجازت دے دی جائے، تو ممکن ہے کہ وہ کسی

نوجوان کے ساتھ خلوت میں متفق ہوجائے اور ان سے زنا کا وقوع ہوجائے۔اس دلیل کے ساتھ کہ وہ عورت اس نوجوان کے خاوند ہونے پر رضا مند ہے اوراس نوجوان نے اس عورت سے عقد کرلیا ہے، حالانکہ یہ سراسر زنا ہے۔اگر نکاح ہے تو اس کی شروط، مہراور گواہ کہاں ہیں؟

'خبر واحد' کے حوالے سے محمد الغزالیؒ کا موقف

◉ محمد الغزالیؒ خبر واحد کے احتمالی اور ظنی ہونے کے ضمن میں رقم طراز ہیں:

ومن الخير أن نعلم أن الفرض لايثبت الا بدليل قطعي وإن التحريم لا يثبت إلا بدليل قطعي وأن الأدلة الظنية لها دلالة أقل من ذلك[1]

''ہمارے لئے بھلائی اس امر میں ہے کہ ہمیں معلوم ہو کہ فرض دلیل قطعی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اور تحریم بھی دلیل قطعی کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔دلیل ظنی قوت میں دلیل قطعی سے کم درجہ رکھتی ہے۔''

◉ خبر واحد کا شیخ کے ہاں کیا مقام ہے اس حوالے سے ابھی مسئلہ رضاعت کے ضمن میں شیخ کا یہ قول گذر چکا ہے کہ

''ہم کئی بار یہ تاکید کر چکے ہیں کہ اخبار احاد کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ محفوظ کتاب اور سنت رسول ﷺ سے متعارض ہوں اور دین میں وہم اور شک ڈالیں تو انہیں قبول کرلیا جائے۔''

اس قسم کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ خبر واحد کو دین میں شریعت کا مقام دینے کے لیے تیار نہیں۔

مذکورہ موقف پر تبصرہ

موصوف نے یہاں (اپنے فہم کے مطابق) ایک اصولی قاعدہ ذکر کیا ہے کہ فرض دلیل قطعی (یعنی قرآنی آیت یا حدیث متواتر) کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔گویا ان کی رائے میں خبر واحد دلیل قطعی نہیں، بلکہ دلیل ظنی ہوتی ہے، لہٰذا خبر واحد سے فرض ثابت نہیں ہوسکتا۔ محمد الغزالیؒ نے بعینہ یہی اصول اپنی کتاب مستقبل الاسلام کے صفحہ ۴۷ پر بھی ذکر کیا ہے۔

ہمارے خیال میں کہ ہم موصوف کے اس موقف پر کوئی تبصرہ خود کرنے کی بجائے شیخ کا اپنا کلام اس حوالے سے پیش کر دیں، جس میں وہ اپنے اس موقف کی خود تردید فرما رہے ہیں۔

◉ وہ اپنی کتاب السنة النبوية میں ہی ایک مقام پر لکھتے ہیں:

إن الحديث الصحيح له وزنه و العمل به في فروع الشريعة له مساغ و قبول[1]

''صحیح حدیث ایک وزن رکھتی ہے اور فروع شریعت پر عمل کرنے میں صحیح احادیث کو قبول کیا جاتا ہے۔''

◉ اپنی اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

الواجب حقا أن يسمى الله قبل الأكل فقد صحَّ قول رسول اللهﷺ: سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك[2]

مذکورہ اقتباسات سے محسوس ہوتا ہے کہ شیخ موصوف بسااوقات بلا مقصد ہی کلام کرجاتے ہیں، جیسا کہ ان کی کلام میں تناقص وتعارض واضح ہے۔ایک طرف فرض کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی کو ضروری قرار دے رہے ہیں تو دوسری جانب حدیث صحیح کو بلا شرط قبول کرنے کی دعوت بھی دے رہے ہیں۔ہم کہتے ہیں کہ صحیح اصول یہی ہے کہ فرض دلیل صحیح کے ساتھ ثابت ہوجاتا ہے، خواہ وہ دلیل قطعی ہو یا ظنی۔خبر واحد کو جب امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہوجائے اور امت اس پر عمل کررہی ہو تو علم کا فائدہ دیتی

ہے اور یہی اصول جمہور اہل علم نے ذکر کیا ہے۔

☆ شیخ سلمان بن فہد العودہ حفظہ اللہ خبر واحد کے دلیل قطعی ہونے کے سلسلہ میں مکاتب اربعہ میں سے ہر مذہب کے فقہاء رحمہم اللہ کے اقوال کو پیش کر کے ثابت کرتے ہیں کہ مذکورہ بات امت کے سلف وخلف کے ہاں مقبول ہے:

① فقہائے احناف: اِمام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) وغیرہ

② فقہائے مالکیہ: قاضی عبدالوہاب رحمہ اللہ وغیرہ

③ فقہائے شوافع: ابوحامد الاسفرائینی رحمہ اللہ ،قاضی ابوالطیب الطبری رحمہ اللہ ، ابواسحاق شیرازی رحمہ اللہ وغیرہ

④ فقہائے حنابلہ: ابوعبداللہ بن حامد رحمہ اللہ ، ابویعلی رحمہ اللہ (م ۳۰۷ھ)، ابوالخطاب رحمہ اللہ وغیرہ۔

◉ اِمام بلقینی رحمہ اللہ (م ۸۰۵ھ) نے الاصلاح میں لکھا ہے:

نقل بعض الحفاظ المتاخرين عن جمع من الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة أنهم يقطعون بصحة الحديث التى تلقته الأمت بالقبول [۴۳]

''خبر واحد کو جب امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہوجائے تو وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔''

اس مسئلہ پر مزید معلومات کے لئے اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) کی کتاب مختصر الصواعق المرسلة اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کی کتاب النکت علی ابن الصلاح کی پہلی جلد کی طرف مراجعت فرمائیں۔

مزید چند احادیث جن کا شیخ الغزالیؒ نے انکار کیا ہے

یہ تھے وہ چند اقتباسات جن میں موصوف نے اپنی کمزور اور منفرد رائے کے ساتھ احادیث نبویہ کو رد کردیا ہے۔ مزید چند احادیث بھی ہیں، جن سے متعلق شیخ نے کلام کی ہے، مثلاً

◉ حجاب سے متعلق احادیث

◉ مسجد میں عورت کی نماز سے متعلق احادیث

◉ وضو کرتے وقت بسم اللہ پڑھنے سے متعلق احادیث

◉ نذر سے متعلق احادیث

◉ لڑائی سے قبل دعوت اسلام سے متعلق احادیث

◉ زہد اور اللہ تعالیٰ کی پنڈلی سے متعلق احادیث

◉ قیامت کے دن مسلمانوں کے بچوں سے متعلق احادیث وغیرہ

لیکن اختصار کی غرض سے ہم ان احادیث کو تبصرہ کیے بغیر انہیں چھوڑ رہے ہیں۔

کتاب السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث کا بالاختصار جائزہ

اس کتاب کا مطالعہ کرنے سے انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شیخ الغزالیؒ درج ذیل امور کے درمیان الجھے ہوئے ہیں:

◉ ان کی کلام میں علمی اسلوب کی بجائے خطابی اسلوب غالب ہے۔

- ان کی آراء اور فکر میں بھی تناقض ہے۔ لہٰذا ان کی فکر کو منظّم طریقے سے جمع کرنا مشکل ہے، کیونکہ ایک مقام پر ایک بات کہہ دیتے ہیں جبکہ دوسرے مقام پر از خود اپنا رد بھی کر دیتے ہیں۔
- خبر واحد سے متعلق ان کا منہج جمہور امت سے مختلف ہے۔ بسا اوقات وہ خبر واحد کو قبول کر لیتے ہیں اور بسا اوقات اس کا رد کر دیتے ہیں۔
- وہ عام طور پر دورِ حاضر کی علمی اور تہذیبی ترقی سے مرعوب ہو جاتے ہیں، چنانچہ مختلف مسائل میں ان کی طرف اپنا میلان ظاہر کرتے ہیں۔
- اجماع امت کی مخالفت کرتے ہیں اور مسائل فقهيه میں شاذ آراء کے حامل ہیں۔
- اہل علم میں سے جب کسی کا قول ان کے نظریے کے موافق ہوتا ہے تو بطور دلیل اس کے قول کو پیش کرتے ہیں اور اگر ان کے نظریے کے خلاف ہو، تو اس سے صرف نظر کرتے ہوئے گزر جاتے ہیں۔

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) الغزالی ، محمد:حوار هادئ مع محمد الغزالی، دارالوطن، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ:ص:٥

(۲) حوار هادئ مع محمّد الغزالی:ص٦،٧

(۳) صالح بن عبد العزيز آل شيخ: ا لمعيارلعلم الغزالی فی كتابة السنة النبوية، دارالوطن، الطبعة الاولی، ١٤١٠ هـ:ص٦

(۴) الغزالی :محمد :السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، المعهد العالمی للفكر الإسلامی: ص١٦

(۵) السنة النبوية للغزالی: ص١٥،١٦

(٦) ربيع بن هادی المدخلی:كشف موقف الغزالی من السنة وأهلها ونقد بعض آرئه، مكتبة ابن القيم ، المدينة المنورة، ١٤١٠ هـ: ص٧٦

(۷) حوار هادئ مع محمد الغزالی: ص٩٢

(۸) الرسالة للشافعی: ص١٤٦

(۹) جامع بيان العلم لابن عبدالبر:٢/٢٣٤، الشريعة للأجری: ص٥١

(۱۰) جامع بيان العلم:٢/٢٣٤

(۱۱) السنة النبوية للغزالی: ص١٩

(۱۲) الشافعی، محمد بن ادريس : كتاب الام، دار الباز النشر والتوزيع، مكة مكرمة:٦/١٠٦

(۱۳) ابن منذر، محمد بن إبراهيم منذری:الإجماع، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الاولی، ١٤٠٦: ص١٤٧

(۱۴) ابن حزم، علی بن احمد بن سعيد:مراتب الإجماع، دار ابن حزم ، بيروت: ص١٤٠

(۱۵) ابن مقدامة، أبی محمد عبد الله بن أحمد بن محمدبن قدامة المقدسي: المغنی، تحقيق:عبد الله محسن التركی، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر ، جيزه، الطبعة الثانية ، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢:٨/٤٠٢

(۱٦) كشف موقف الغزالی من السنة للربيع المدخلی:ص٨٧

(۱۷) كشف موقف الغزالی من السنة: ص٩١

(۱۸) معرفة علوم الحديث للحاكم:ص١١٩

(۱۹) علوم الحديث : ص٦٨

(۲۰) الجاثية:٢١

(۲۱) التوبة:۸۴

(۲۲) التوبة:۲

(۲۳) الفاطر:۲۲

(۲۴) صحیح بخاری:۴۲،۴۶

(۲۵) کشف موقف الغزالی من السنة: ص۱۲۸

(۲۶) حوار هادئ مع محمد الغزالی: ص۱۴۹

(۲۷) السنة النبویة للغزالی:ص۱۵

(۲۸) النساء:۶۵

(۲۹) الحشر:۷

(۳۰) السنة النبویة:ص۲۶،۲۹

(۳۱) السنة النبویة:ص۲۶،۲۹

(۳۲) حوار هادئ مع الغزالی: ص۹۰

(۳۳) کشف موقف الغزالی من السنة:ص۱۵۵

(۳۴) القصص:۳۱

(۳۵) کشف موقف الغزالی من السنة:ص۱۶۵

(۳۶) السنة النبویة:ص۲۶،۲۹

(۳۷) کشف موقف الغزالی من السنة:ص۱۶۶

(۳۸) السنة النبویة للغزالی:ص۲۹

(۳۹) صحیح مسلم:۲۷۷۱

(۴۰) مسنداحمد:۲۸۱/۳

(۴۱) زادالمعاد:۱۶/۵

(۴۲) زادالمعاد: ۱۶/۵

(۴۳) حوار هادئ مع محمد الغزالی: ص۹۸

(۴۴) صحیح بخاری:۱۷۱۳

(۴۵) الشاطبی ،ابو اسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد:الاعتصام بالکتاب والسنة،المکتبة التجاریة ، مصر: ص

(۴۶) النساء:۲۳

(۴۷) السنة النبوية: ص۹۱
(۴۸) مجموع الفتاوى : ۱۲/۱۹
(۴۹) حوار هادئ مع محمد الغزالى: ص۱۲۴
(۵۰) مسند أحمد:۱۷۰/۴، مصنف ابن أبى شيبة:۲۳۵۸۹، سنن الدارمى:۱۹
(۵۱) مسند أحمد: ۲۱۷۰/۴
(۵۲) حوار هادئ مع محمد الغزالى: ص۱۲۵
(۵۳) حوار هادئ مع محمد الغزالى: ص۱۲۶، ۱۲۷
(۵۴) البقرة :۲۷۵
(۵۵) صحيح بخارى:۳۰۳۹
(۵۶) صحيح مسلم:۴۵۰
(۵۷) صحيح ابن حبان:۱۳۲۰
(۵۸) صحيح بخارى :۵۰۱۰
(۵۹) حوار هادئ مع محمد الغزالى: ص۱۲۷
(۶۰) حوار هادئ مع محمد الغزالى: ص۶، ۷
(۶۱) حوار هادئ مع محمد الغزالى: ص۱۷۰
(۶۲) السنة النبوية: ص۳۲،۳۳
(۶۳) كتاب الام للشافعى:۱۸/۵
(۶۴) حوار هادئ مع محمد الغزالى: ص۱۰۳
(۶۵) السنة النبوية:ص۲۵
(۶۶) صحيح بخارى: ۳۹۲۶
(۶۷) البقرة: ۲۳۲
(۶۸) الأم: ۱۳/۵
(۶۹) سنن ابن ماجه: ۸۲۱۸، وسنده حسن
(۷۰) السنة النبوية: ص۵۶
(۷۱) السنة النبوية: ص۶۵
(۷۲) السنة النبوية: ص۸۲
(۷۳) حوار هادئ مع محمد الغزالى: ص۱۱۴

باب پنجم

دورِ حاضر میں نقدِ روایت کا درایتی تصور
ایک تنقیدی جائزہ

فصل اول

برصغیر میں نقدِ روایت میں
عقل کی بنیاد پر استخفافِ حدیث کا آغاز

ہندوستان میں جن حالات میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) تشریف لائے ہیں، یہ وہ دور ہے جس میں فقہ پر تقلیدی جمود کا اس قدر دور دورہ تھا کہ اس کی ایک تصویر پروفیسر محمد سلیمان رحمہ اللہ 'سیرت محمد بن عبد الوہاب' میں اس معاشرہ کے کئی سال پرانے ماضی کے حوالے سے یوں کھینچتے ہیں:

''شیخ محمد بن عبد الوہاب رحمہ اللہ (م ۱۲۰۶ھ) کے زمانہ میں تقلید وجمود کی بندشیں اس قدر مضبوط ہو چکی تھیں کہ ایک موقعہ پر خواجہ نظام الدین اولیاء رحمہ اللہ اور خواجہ رکن الدین رحمہ اللہ، جو کہ ہندوستان میں فقہاء کرام رحمہم اللہ کے سربراہ تسلیم کیے جاتے تھے، ان کا کسی مسئلہ پر آپس میں مناظرہ ہوگیا تو خواجہ نظام الدین اولیاء رحمہ اللہ نے جب اس مسئلہ کی دلیل میں ایک روایت بطور استدلال پیش کی تو ہندوستان کے سب سے بڑے فقیہ خواجہ رکن الدین صاحب رحمہ اللہ نے کہا کہ'' میں بھی مقلد ہوں اور آپ بھی، اس لیے حدیث کی کیا ضرورت کیا ہے، اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کا قول پیش فرمایئے۔''[1]

◉ اسی طرح مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ (م ۱۴۲۰ھ) لکھتے ہیں:

''دختران راجہائے عظیم ہند نے بادشاہ کے کان بھرے کہ اس نے ملاؤں کو ایسا سر چڑھا لیا ہے کہ وہ منشائے سلطانی کی بھی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ دربار میں یہ سوال اٹھا کہ مذہب حنفی میں شاتم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سزا موت نہیں، اس لیے یہ اقدام اس مذہب کے بھی خلاف ہے جس کا قانون اس ملک میں چلتا ہے۔''[2]

گیارہویں صدی ہجری میں برہان پور میں قاضی نصیر الدین رحمہ اللہ (متوفی: ۱۰۳۱ھ) ایک معروف عالم اور محدث وفقیہ گزرے ہیں، جو متبع کتاب وسنت اور پابند احکام شریعہ تھے۔ حدیث کو قیاس مجتہد پر ترجیح دیتے تھے اور اس کے مقابلہ میں کسی امتی کے قول کو ہرگز قبول نہیں کرتے تھے۔ دوسری طرف انہی کے سسر شیخ علم اللہ رحمہ اللہ متصلب حنفی عالم تھے۔

◉ ایک دفعہ شیخ علم اللہ رحمہ اللہ نے کسی مسئلہ میں اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے قول سے استدلال کیا تو ان کے داماد قاضی نصیر الدین رحمہ اللہ (م ۱۰۳۱ھ) نے اس کے مقابلہ میں حدیث پیش کردی۔ شیخ نہ مانے تو قاضی صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:

''اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) بھی ایک انسان تھے اور میں بھی ایک انسان ہوں۔ ہمارے لیے اصل چیز جو قابل حجت ہے وہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اس پر شیخ علم اللہ نے غصہ میں آکر تلوار نکال لی اور اپنے داماد کو قتل کرنے کے لیے ان کے پیچھے دوڑے، لیکن قاضی صاحب نے بھاگ کر جان بچائی۔''[3]

فقہ کی شریعت پر اس برتری کے خلاف اولین اقدام کا شرف قاضی شیخ نصیر الدین رحمہ اللہ (م ۱۰۳۱ھ) کو حاصل ہے۔

◉ صاحب نزھة الخواطر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وكان ممن يرجح الحديث ايا ما كان على قياس المجتهد.[4]

''آپ ان علما میں سے تھے جو قیاس مجتہد پر احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ترجیح دیتے تھے اور حدیث کے مقابلے میں قیاس کے سرے سے منکر تھے۔''

پھر شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانی رحمہ اللہ (م ۱۰۳۴ھ) نے عوامی سطح پر یہ آواز بلند کی کہ نصوص کو غیر نصوص پر تقدیم وترجیح حاصل ہونی چاہئے۔ اگرچہ ان کے فقط اس دعوے پر ہی ان کو بڑی صعوبتوں کو برداشت کرنا پڑا، لیکن انہوں نے بڑی عزیمت سے ان چیزوں کو برداشت کیا لیکن اپنا یہ موقف دوٹوک انداز میں علماء کے سامنے پیش کر گئے۔ البتہ اصل فکر کو حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے بعد میں اجاگر کیا کہ اِمام کی تقلید سے مراد جامد تقلید نہیں، بلکہ قرآن وسنت سے ہی یہ فقہ حاصل کی گئی ہے،

چنانچہ فقہ کو شریعت پر پیش کیا جائے۔عملاً خود شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے قرآن کریم اور سنت نبوی ﷺ سے براہ راست رابطہ کیلئے قرآن کریم اور سنت رسول ﷺ پر کام کیا۔

انہوں نے اور ان کے بیٹوں نے قرآن کے مختلف زبانوں میں تراجم کیے۔سنت میں خصوصاً شاہ صاحب رحمہ اللہ کا کام ان کتب کے بارے میں ملتا ہے جو کہ احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ کے متعلق تھیں اور فقہی طرز پر مدون کی گئیں۔ چنانچہ فقہ وحدیث کی چوٹی کی کتاب موطا کی فارسی وعربی ہر دو زبانوں میں المسوّیٰ اور المصفیٰ کے نام سے شروح لکھ کر قرآن وسنت سے استفادہ آسان کر دیا۔اگرچہ شاہ صاحب رحمہ اللہ پر بھی ان عظیم کاموں کی وجہ سے کفر کے بے بہا فتوے لگے، تاہم شاہ صاحب رحمہ اللہ اپنی زندگی میں یہ کام کر گئے اور واضح کر دیا کہ کتاب وسنت سے استفادہ نہ کرنا سراسر گمراہی ہے، چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی اس تحریک اور محنت کے نتیجے میں غیر منقسم برصغیر میں علماء دو طبقوں میں بٹ گئے:

❶ علمائے حدیث

یہ تمام ائمہ کرام سے استفادہ لازمی سمجھتے تھے،لیکن اِماموں اور خود قرآن وسنت کے حکم پر ان اِماموں کی بات کو قرآن وسنت پر پیش کرتے۔اگر وہ موافق ہوتی تو اسے لیتے اور اگر مخالف ہوتی تو ائمہ کرام کی تنقیص کیے بغیر قرآن وسنت پر عامل ہوتے۔گویا یہ طبقہ قرآن وسنت کی شرح میں صادر ہونے والے تمام فقہی اقوال کی کسوٹی قرآن وسنت کو سمجھتا تھا۔

❷ علمائے احناف

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی اس تحریک کے نتیجہ میں جو مثبت فکر ان کے ہاں پیدا ہوئی وہ یہ تھی کہ انہوں نے بھی قرآن وسنت سے استفادہ کرنا شروع کر دیا۔اسی وجہ سے شاہ صاحب رحمہ اللہ کو ہر مکتبہ فکر میں انتہائی احترام کا درجہ حاصل ہے، اگرچہ وہ مسلکاً حنفی ہی تھے۔

◉ ماہنامہ 'البلاغ' کراچی کے مضمون نگار رقم طراز ہیں:

''(شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی کاوشوں کی وجہ سے) حنفی علماء میں کتب حدیث کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا اور وہ فقہی مسائل کو احادیث کی روشنی میں ثابت کرنے پر متوجہ ہوئے۔''[5]

◉ اسی طرح مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ (م ۱۳۷۹ھ) لکھتے ہیں:

''صحاح ستہ کی تعلیم کا یہ اثر ہوا کہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کے عہد سے آج تک بحمد اللہ اس ملک میں بدعات کا زور گھٹ رہا ہے اور سنت نبوی کا شوق پروان چڑھ رہا ہے۔اب فقہاء کرام رحمہم اللہ بلکہ حضرات صوفیاء بھی ہر عربی عبارت کے ٹکڑے کو حدیث کا درجہ نہیں دیتے اور نہ اقوال تابعین مرسلات اور منقطعات کو حدیث مرفوع متصل کا ہم پلہ سمجھا جاتا ہے۔''[6]

چنانچہ مدارس کے نصاب میں کتب حدیث اور قرآن کے ترجمہ وتفسیر کو شامل نصاب کر لیا گیا لیکن اس دور میں موجود مذہبی تصلب کی وجہ سے چونکہ اِمام کی تقلید سے سر باہر نکالنا محال تھا، چنانچہ اِمام کو قرآن وسنت پر پیش کرنے کی بجائے قرآن وسنت کے مفہوم کی تعیین اِمام سے کروائی جانے لگی۔ قرآن وسنت کی جو تعلیم اِمام کے موافق ہوتی اسے تسلیم کیا جاتا اور جو مخالف ہوتی اس کی ایسی تاویل کی جاتی کہ اسے اِمام کے موقف کے عین مطابق کیا جاتا۔اس معاملہ کی بھی دراصل بنیاد اس اجتہاد پر تھی کہ اِمام جو بات کہتا ہے اس میں وہ شریعت کی گہرائی اور درایت کو پہنچا ہوا ہے، اس لئے شریعت کی تعبیر وہی درست ہوگی جو اِمام پیش کرے گا۔گویا قرآن وسنت کا

انکار نہیں کیا گیا بلکہ فقہ اِمام کو تعبیر شریعت میں ایک مستقل حیثیت دیدی گئی۔ ان لوگوں کے نزدیک اجتہادی تصور یہ تھا کہ جس طرح قرآن کریم کے شارح رسول اللہ ﷺ ہیں اور قرآن کی شرح وتبیین میں رسول اللہ ﷺ کی بات حجت ہے، اس طرح سنت کے شارح ائمہ ہیں چنانچہ سنت کی تشریح میں ان کی بات بھی نبی کی طرح حجت ہے۔ البتہ وہ اس بات کو نظر انداز کر گئے کہ نبی کی بات تو وحی، حتمی اور دائمی ہوتی ہے کیوں کہ وہ قرآن کریم کی الٰہی تعبیر ہے، جبکہ اِمام سنت نبوی ﷺ کی جو تعبیر کرتا ہے وہ اجتہادی ہے جس میں صحت وسقم دونوں امکانات موجود ہیں۔ (جیسا کہ اس سلسلہ میں مکمل تفصیل باب رابع کی دوسری فصل میں گزر چکی ہے۔)

الغرض شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی تحریک کے نتیجے میں مثبت اثر یہ ہوا کہ قرآن وسنت سے استفادہ شروع ہوگیا، البتہ علمائے احناف کے ہاں قرآن وسنت کی تعبیر میں چونکہ اِمام کی تشریحات کو بنیادی حیثیت حاصل تھی اس لئے اس کے لئے جس طرح ہوسکا۔ قرآن وسنت کو اِمام کے موافق بنانے کی کوششیں شروع ہوگئیں، جن کے ذریعے فقہ اور حدیث کی آپس میں برتری کی کشمکش چل پڑی۔ یہ اختلاف اس سے پہلے بھی مختلف ادوار میں ابھرتا رہا، جیسا کہ یہ صورت حال بڑے اہل علم کے درج ذیل اقوال سے واضح ہوتی ہے:

① ابن ادریس رحمہ اللہ (م ۷۳۰ھ) کا قول ہے:

فلعنة ربنا اعداد رمل علی من رد قول أبی حنیفة[۷]

② اسی طرح ابن عابدین رحمہ اللہ (م ۱۳۰۷ھ) درمختار میں کہتے ہیں:

لعنة الله عدد رمل علیٰ من رد قول أبی حنیفة[۸]

ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کی بجائے شعر یوں ہوتا تو کیا خوب تھا:

لعنة الله عدد رمل علیٰ من رد قول أبی القاسم ﷺ

③ علامہ کرخی رحمہ اللہ (م ۳۴۰ھ) لکھتے ہیں:

''جو قرآن کی آیت یا حدیث ہمارے اِمام کے قول کے مخالف ہو تو سمجھ لو کہ یا تو وہ مؤول ہے یا منسوخ، تیسری کوئی صورت نہیں۔''[۹]

مسئلہ خیار مجلس کے ضمن میں آئمہ کا اختلاف ہے کہ تفرق سے کیا مراد ہے؟ تفرق بالابدان یا تفرق بالاقوال، اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) تفرد ابدان کے قائل ہیں، جبکہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) متفرق اقوال کے قائل ہیں۔

◉ اس مسئلہ کے ضمن میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۹ھ) نے حاشیہ ترمذی کے مقدمہ میں لکھا ہے:

''حق تو اس سلسلے میں دلائل ونصوص کے اعتبار سے اِمام شافعی (م ۲۰۴ھ) کے ساتھ ہے لیکن ہم تو مقلد ہیں اور ہم پر اِمام صاحب کی تقلید واجب ہے۔''[۱۰]

◉ اسی قسم کا قول ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ) وغیرہ سے بھی منقول ہے۔ انکا ایک مشہور قول مقدمہ مرقاۃ شرح مشکوۃ میں یہ بھی موجود ہے کہ وہ اس شرح کا سبب تالیف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''مشکوۃ فقہ شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کے مسلک پر لکھی گئی ہے چنانچہ میں نے چاہا کہ اسکی شرح لکھوں تاکہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کا دفاع ہوجائے۔''[۱۱]

چنانچہ یہ شرح فی الحقیقت مذہب اِمام کو ثابت کرنے کی غرض سے لکھی گئی ہے اور اس میں حدیث کی حنفی تعبیر کا التزام کیا گیا ہے۔

◉ اسی طرح علامہ عینی رحمہ اللہ (م ۸۵۵ھ) نے بھی عمدة القاری في شرح البخاري کا یہی سبب تصنیف بیان کیا ہے۔

◉ علامہ ظہیر احسن نیموی رحمہ اللہ (م۱۳۲۵ھ) کی حنفی مسلک کے اثبات کے لیے بے قراری ذیل میں ملاحظہ فرمائیے۔ وہ ایک رسالہ رد السکین جو۱۲۲۳ہجری میں قومی پریس لکھنو سے طبع ہوا، اس میں ایک اشتہار اور اعلان یوں رقم فرماتے ہیں:

''یہ تو ظاہر ہے کہ حدیث میں پہلے بلوغ المرام یا مشکوۃ شریف پڑھائی جاتی ہے اور ان کے مؤلف شافعی المذهب تھے۔ ان کتابوں میں زیادہ وہی احادیث ہیں جو مذہب اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کی مؤید اور مذہب حنفی کے خلاف ہیں۔ اس پر طرہ یہ ہوتا ہے کہ اکثر مؤلف در پردہ غیر مقلد ہوتے ہیں، بیچارے طلبہ یہ ابتدائی کتب پڑھ کر مذہب حنفی سے بدعقیدہ ہوجاتے ہیں اور جب صحاح ستہ کی نوبت آتی ہے تو ان کے خیالات اور بھی بدل جاتے ہیں۔ علمائے حنفیہ نے کوئی ایسی کتاب قابل درس تالیف نہیں کی کہ جس میں مختلف کتب احادیث بھی وہ ہوں جن میں مذہب حنفی کی تائید ہوتی ہو جن مذہب حنفی کی تائید ہوتی ہو، پھر بے چارے طلبہ ابتدا میں پڑھیں تو کیا؟ اور ان کے عقائد درست رہیں تو کیونکر؟ آخر بیچارے غیر مقلد نہ ہوں تو کیا ہوں؟ فقیر نے انہی خیالات سے حدیث شریف میں آثار السنن کے نام سے کتاب لکھی اور ارادہ ہے کہ کتب متداولہ کے علاوہ عرب وعجم کی نایاب کتب احادیث سے حدیثیں انتخاب کر کے جمع کروں اور حاشیہ میں اسانید لکھ دوں۔''

◉ اسی طرح ایک نامور فاضل مولانا عبید اللہ سندھی رحمہ اللہ (م۱۳۶۵ھ) نے مسلک دار العلوم کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ فرمایا:

''دار العلوم کا اساسی مقصد حنفیت کی تائید ہے۔''[12]

◉ اسی طرح علامہ انور شاہ کاشمیری رحمہ اللہ (م۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

''میں نے حنفیت کو اس طرح مستحکم کر دیا ہے کہ اب ان شاء اللہ سو سال تک اس کی بنیادیں غیر متزلزل رہیں گی۔''[13]

◉ ایک اور جگہ علامہ کاشمیری رحمہ اللہ (م۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

''خدا تعالیٰ نے مجھے اس عہد میں حنفیت کے استحکام کے لیے پیدا کیا ہے۔''[14]

اہل الرائے رحمہم اللہ کے اساسی نظریہ (یعنی جب قرآن وسنت کی کوئی بات اِمام کے قول سے ٹکرا جائے تو چونکہ قرآن وسنت کی تعبیر میں اِمام کے قول کو ایک حیثیت حاصل ہے) کی وجہ سے علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے اصول سرخسی میں ایسے اصول وضع کیے کہ جن کو 'درایت' یا 'شدت احتیاط' کے نام پر حدیث وسنت کے قبول کے لئے 'لازمی شرط' قرار دیا گیا۔

مذکورہ رویہ کے بالمقابل شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م۱۱۷۶ھ) کی 'تحریک آزادی فکر' کے مثبت نتیجہ کے طور پر جو بات محقق علمائے احناف میں پیدا ہوئی اور جس کی تائید سب ہی معتدل مزاج حنفی علماء کرتے رہے، وہ ذیل میں معتدل علمائے احناف کے ہی حوالے سے مختصرا پیش خدمت ہے:

① امام کے قول کو بغیر کسی شرعی دلیل کے اختیار کرنا جائز نہیں، کیونکہ اِمام اس معاملے میں بھی اپنی تقلید کا حکم دیتے ہیں، جیسا کہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) نے خود فرمایا:

لا يجوز لأحد أن يفتي على قولي بغير أن يعرف دليلي[15]

''کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ میری دلیل جانے بغیر میرے قول پر فتوی دے۔''

② مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ (م۱۳۶۲ھ) نے اپنی کتاب الحیلة الناجدة میں فقہ حنفی کے کافی مخالفِ حدیث مسائل ذکر کرنے کے بعد ان کے بارے میں یوں فرمایا ہے:

''ایسے موقعہ پر قرآن وسنت کو اختیار کرنے کی تقلید میں رہتے ہوئے بھی ایک صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ حیلہ کرتے ہوئے شرعی نص پر

عمل کیا جائے۔''[16]

③ شرح مسلم کے تکملہ میں مولانا تقی عثمانی ﷾ فرماتے ہیں:

''خود تو حنفی بنو، لیکن قرآن وسنت کو حنفی مت بناؤ۔''[17]

مولانا تقی عثمانی ﷾ صاحب کی مراد مذکورہ قول سے یہ ہے کہ قرآن وسنت سے استفادہ کسی بھی فقہ کی روشنی میں نہ کرتے ہوئے فقط محمد ﷺ کے امتی کی حیثیت سے براہ راست حدیث وسنت سے استفادہ کریں یا مراد یہ ہے کہ تقلید کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن حدیث نبوی ﷺ کی تاویل کیے بغیر امام کی تقلید کر لیجیے۔

④ معارف القرآن کی متعدد جلدوں میں اور اسی طرح 'اتحاد امت' میں مفتی شفیع عثمانی ؒ (م۱۳۹۶ھ) اپنے استاد اور علمائے احناف کے خاتم المحدثین علامہ انور شاہ کشمیری ؒ (م۱۳۵۲ھ) کی نسبت سے یہ واقعہ بیان کرتے ہیں:

'' قادیان میں ایک جلسہ تھا وہاں پر علامہ انور شاہ کشمیری ؒ (م۱۳۵۲ھ) بھی تشریف فرما تھے۔ رات کا وقت ہے کہ کیا دیکھتے ہیں کہ انور شاہ کشمیری ؒ (م۱۳۵۲ھ) رو رہے ہیں اور فرما رہے ہیں کہ '' زندگی برباد ہوگئی، زندگی برباد ہوگئی''۔ میں نے حضرت کو کندھوں سے پکڑ لیا اور رونے کا سبب پوچھا تو کہنے لگے کہ '' ساری عمر امام ابوحنیفہ ؒ (م۱۵۰ھ) کے مذہب کے دفاع میں اور فقہ حنفی کو فقہ شافعی پر ترجیح دینے میں گزر گئی اور شریعت کی خدمت نہ ہوسکی۔ افسوس ہماری اس کشمکش سے غیروں نے فائدہ اٹھالیا'' پھر فرمایا: ''اگر اللہ نے مزید زندگی دی تو قرآن وسنت کی خدمت میں گذاروں گا۔''[18]

المختصر اس معنی میں ہندوستان میں شاہ ولی اللہ ؒ (م۱۱۷۶ھ) کے فکر کی تحریک کے نتیجے میں معرض وجود میں آنے والے دونوں طبقات اہل سنت کے فکر میں بنیادی کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ علمائے اہل حدیث کے چوٹی کے مناظر مولانا محمد حسین بٹالوی ؒ (م۱۳۴۹ھ) اشاعت السنة کے شروع کے شماروں میں فرماتے ہیں:

''ہم فقہ میں امام ابوحنیفہ ؒ (م۱۵۰ھ) کے مقلد ہیں، سوائے اس مسئلہ میں جس میں حدیث صریح آجائے۔''[19]

امام ابوحنیفہ ؒ (م۱۵۰ھ) بنفس نفیس خود بھی اسی کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ صاحب الہدایہ روضة العلماء میں لکھتے ہیں:

'' امام ابوحنیفہ ؒ (م۱۵۰ھ) سے سوال کیا گیا کہ جب آپ کوئی ایسی بات کہیں جو اللہ کی کتاب کے خلاف ہو؟ تو فرمایا: اترکوا قولی بکتاب الله یعنی '' کتاب اللہ کے مقابلے میں میرے قول کو کوئی حیثیت نہ دو۔'' پھر سوال کیا گیا کہ اگر آپ کے فرمان کے خلاف حدیث رسول اللہ ﷺ ہو تو پھر کیا کریں؟ فرمایا: '' میرے قول کو رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے مقابلے میں ترک کر دو''۔ پھر سوال ہوا اگر آپ کے قول کے خلاف کسی صحابی کا فرمان آجائے، تو فرمایا: ''صحابی کے فرمان کو لے لو اور میری بات کو چھوڑ دو۔''[20]

مدینہ منورہ کی عالمی یونیورسٹی الجامعة الإسلامية کے استاذ الحدیث الشیخ عاصم ﷾ اپنی بات کی دلیل میں یہی چیز پیش کرتے ہیں کہ حدیث کو لینا بھی امام کے قول کی تقلید میں ہی ہے، کیونکہ امام صاحب ؒ کا ہی تو قول گرامی ہے:

إذا صح الحديث فهو مذهبي[21]

''جب حدیث صحت سند سے تمہارے پاس پہنچے تو میرا فقہی مذہب وہی ہوگا جو حدیث نبوی کے موافق ہو۔''

گویا جو امام ابوحنیفہ ؒ (م۱۵۰ھ) کا سچا پیروکار ہوگا وہ امام صاحبؒ کے اس قول کی بھی اتباع کرے گا، جیسا کہ امام صاحب ؒ کے اولین تلامذہ اسی رویہ پر چلتے ہوئے بے شمار مسائل میں حدیث کی روشنی میں ایسے فتوے بھی دیتے رہے جو بظاہر امام کے مطابق نہ تھے۔

☆ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م۱۱۷۶ھ) کی تحریک آزادی فکر کی روشنی میں جو ایک طبقہ معرض وجود میں آیا، وہ تو مسائل فقہیہ میں حدیث نبوی ﷺ کی برتری کا قائل تھا ہی، جبکہ دعویدار تو اس بات کے علمائے احناف بھی تھے، لیکن عملاً اُس بنیادی اختلاف کی وجہ سے کہ امام جو تعبیر شرع کی کرے وہی متعین شرع ہے، قرآن وسنت کو امام کے قول پر پیش کیا جانے لگا۔ چنانچہ جب کسی جگہ اِمام کی کوئی بات اس کی بشری کمزوری کی وجہ سے شریعت اسلامیہ کے مدعا ومقتضا کے مخالف ہوجاتی یا انہیں مسئلے کے سلسلے میں کوئی صحیح حدیث نہ مل پائی تو علمائے احناف کے ہاں مکمل کوشش قرآن وسنت کے مفہوم میں اس کے توافق کی جاتی چاہے اس کے لئے ضعیف احادیث کو ہی بنیاد بنانا پڑے۔ چنانچہ شرعی حیلوں کے نام احادیث کو چھوڑنا ہو یا اخبار آحاد کو مختلف درایتی اصولوں کے نام پر قبول کرنا وغیرہ یہ سب اصول، اصول فقہ اور اصول حدیث میں در آئے۔ عملا صورت حال یہ بنی کہ کتاب وسنت کو فقہ پر بالا دستی دینے کی بجائے عملاً فقہ کو قرآن وسنت پر بالا دستی دینے کی کوششیں جاری ہوگئیں۔

علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) جن کا قیام پاکستان کی تاریخ میں مقام مسلمہ ہے، غالبا برصغیر پاک وہند میں وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے اِمام صاحبؒ سے انتہاء درجے کی عقیدت میں 'سند سے قطع نظر، متن کی تحقیق' کا نعرہ نئے سرے سے درایت کے نام پر بلند کیا۔ مزید برآں مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) ایک عالم دین سے زیادہ مؤرخ کی حیثیت سے زیادہ معروف رہے، جیسا کہ ان کا سیرت النبی ﷺ پر کام بے مثال ہے۔ تاریخی مرویات کے پرکھنے کا اسلوب، جیسا کہ باب اول میں گذر چکا ہے، درایتی ہی ہوتا ہے اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) جہاں علمائے احناف کے 'تصور درایت' سے متاثر ہیں وہاں ایک مؤرخ ہونے کے ناطے اس غلط فہمی کا بھی شکار ہیں کہ حدیث نبوی ﷺ بھی سیرت پاک کا ہی درجہ رکھتی ہے، چنانچہ تحقیق سیرت کا اسلوب ہی تحقیق حدیث میں روا رکھا جائے گا۔

◉ علامہ شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) لکھتے ہیں:

''تاریخ میں پہلی دفعہ درایت کے اس تصور کی بنیاد علامہ ابن خلدون رحمہ اللہ (م۸۰۸ھ) نے آٹھویں صدی ہجری میں رکھی۔ انہوں نے جب فلسفہ تاریخ کی بنیاد ڈالی، تو 'درایت' کے اصول نہایت سنجی اور باریک بینی کے ساتھ مرتب کیے، چنانچہ وہ اپنے شہرہ آفاق 'مقدمہ' کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ولاقيس الغائب فيها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما يومن فيها من العثور [۲۲]

''خبروں میں اگر صرف روایت پر اعتبار کرلیا جائے اور عادت کے اصول اور سیاست کے قواعد اور انسانی سوسائٹی کے اقتدا کا لحاظ اچھی طرح نہ کیا جائے اور غائب کو حاضر اور حال گذشتہ پر نہ قیاس کیا جائے تو اکثر لغزش ہوگی۔''

◉ علامہ ابن خلدون رحمہ اللہ (م۸۰۸ھ) کی اس فکر کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) لکھتے ہیں:

''علامہ موصوف نے تصریح کی ہے کہ واقعہ کی تحقیق کے لئے پہلے راویوں کی جرح تعدیل سے بحث نہیں کرنی چاہیے بلکہ یہ دیکھنا چاہئے کہ واقعہ فی نفسہ ممکن بھی ہے کہ نہیں، کیونکہ اگر واقعہ کا ہونا ممکن ہی نہیں تو راوی کا عادل ہونا بے کار ہے اور علامہ موصوف نے یہ بھی ظاہر کردیا کہ ان موقعوں میں امکان سے مراد امکانی عقلی نہیں، بلکہ اصول عادت اور قواعد تمدن کی رو سے ممکن ہونا مراد ہے۔'' [۲۳]

◉ علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) مزید فرماتے ہیں:

'''درایت' سے یہ مطلب ہے کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء زمانہ کی خصوصیتیں،

منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔ اگر اس معیار پر پورا نہیں اترتا تو اس کی صحت بھی مشتبہ ہوگی۔......
اس قسم کے قواعد حدیث کی تحقیق وتنقید میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور انہی کا نام اصول درایت ہے۔''[24]

درایت کا یہ معیار کسی تاریخی واقعہ کو پرکھنے کے لئے تو مفید ہے کیونکہ تاریخ افواہوں اور مشہور واقعات ہی سے جنم لیتی ہے۔ اور اسناد کی کلی تحقیق موجود نہ ہونے کی صورت میں تاریخ کو پرکھنے کے یہی ذرائع ہمارے پاس ہیں، لیکن حدیث کی صحت وضعف کے لئے یہ اصول کافی نہیں۔ اگرچہ مسلمانوں نے اسلامی تاریخ (سیرت) کو بھی انہی اصولوں پر پرکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس کے باوجود سیرت کی معتبر ترین کتاب 'سیرت ابن اسحٰق' کا مؤلف جرح وتعدیل کے اعتبار سے مدلس ہے۔ تو باقی سیرت کی کتابوں کے درجہ کا خود اندازہ کر لیجیے۔ اس کے بالمقام سنت رسول اور احکامات شریعت کو محفوظ کرنا بھی تاریخ ہی کی ایک قسم ہے لیکن اس میں جس قسم کی احتیاط کی گئی ہے سیرت کی کتب میں وہ معیار قطعی مفقود ہے کیونکہ تاریخ رطب ویابس کا مجموعہ اور احادیث تحقیق کا اعلیٰ ترین معیار!

◉ اس حوالے سے مولانا مودودی رحمہ اللہ (م ۱۴۰۰ھ) لکھتے ہیں:

''جو سنتیں احکام کے متعلق تھیں ان کے بارے میں پوری چھان بین کی گئی۔ سخت تنقید کی چھانیوں سے ان کو چھانا گیا۔ روایت کے اصولوں پر بھی ان کو پرکھا گیا اور درایت کے اصولوں پر بھی اور وہ سارا مواد جمع کر دیا، جس کی بناء پر کوئی روایت مانی گئی یا رد کر دی گئی تا کہ بعد میں بھی ہر شخص اس کے رد قبول کے متعلق تحقیقی رائے قائم کر سکے۔''[25]

◉ اس حوالے سے علامہ شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے بھی ''سیرۃ النبی'' کے مقدمہ میں فرمایا ہے:

''سیرت کی روایتیں بہ اعتبار پایہ صحت روایاتِ اَحادیث سے فروتر ہیں بصورت اختلاف روایتِ احادیث کو ہمیشہ ترجیح دی جائے گی۔''

◉ علامہ شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) مزید فرماتے ہیں:

''اسی بناء پر مجموعی حیثیت سے سیرت کا ذخیرہ کتب حدیث کا ہم پلہ نہیں۔ البتہ ان میں سے تحقیق وتنقید کے معیار پر جو اتر جائے وہ حجت اور استناد کے قابل ہے۔''[26]

سیرت کی کتابوں کی کم پائیگی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تحقیق اور تنقید کی ضرورت احادیث احکام کے ساتھ مخصوص کر دی گئی ہے یعنی وہ روایتیں تنقید کی زیادہ محتاج ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔ باقی جو روایتیں سیرت اور فضائل وغیرہ سے متعلق ہیں ان میں احتیاط کی چنداں ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

☆ واقعہ یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ اِسناد روایت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے اور انہیں دین اسلام کا جزو لازم قرار دیتے تھے۔ اس لئے کہ اگر احادیث رسول ﷺ کی اسانید نہ ہوتیں، تو فرقہ ضالہ کو روایات واحادیث گھڑنے کا موقعہ مل جاتا اور وہ دین اسلام کی روح بگاڑ کر رکھ دیتے، جس کی بہت زیادہ کوششیں بھی کی گئیں، لیکن آئمہ محدثین رحمہم اللہ نے روایات پرکھنے کے لئے ایسے ایسے اصول وضع کیے جن کی وجہ سے گمراہ لوگ دین اسلام کی روح کو مسموم نہ کر سکے، جبکہ مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) محدثین کرام رحمہم اللہ کے روایات پرکھنے کے اصولوں کو نظر انداز کرتے ہوئے مغربی دنیا کے طرز تحقیق سے متاثر ہو گئے، جن کے پاس معیار تحقیق سرے سے موجود ہی نہیں ۔

علامہ شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) چونکہ بنیادی طور پر مورخ تھے اور تاریخ کی سند نہ ہونے کی وجہ سے فقط 'متن کی تحقیق برائے متن' ہی کے قائل تھے، اس لئے انہوں نے مغالطہ کھاتے ہوئے تاریخ کا اندازِ تحقیق ہی حدیث نبوی ﷺ کے تحقیقی اسلوب میں معیار قرار دیا،

چنانچہ ان کی کتب سیرت النعمان اور 'سیرت النبی ﷺ' کے پہلے ۱۰۰ صفحے اس موضوع پر ہیں، جن میں علامہ شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے 'فقہ راوی' کی شرط جیسے اصولوں کو ہی نئے انداز میں 'درایت' کا نام دیتے ہوئے متعارف کروایا۔ مسئلہ 'درایت' کے سلسلہ میں علامہ موصوف نے اپنی کتاب 'الفاروق' میں بھی اس موضوع پر خاطر خواہ روشنی ڈالی ہے۔ ان کتابوں میں علامہ شبلیؒ (م ۱۳۳۲ھ) نے جو بحث کی ہے اس کی روشنی میں ہمارے سامنے 'درایت' کے حوالے سے نقد روایت کے جو نئے اصول سامنے آتے ہیں وہ کل بارہ ہیں، جن کو تحقیق روایت کے وقت ان کے خیال میں ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے:

① کسی شخص کے متعلق وارد روایت کے بارے میں یہ دیکھا جائے کہ وہ اس کی افتادِ طبع، سیرت، خیالات اور اس کے ماحول کے متعلق ثابت شدہ معلومات کے خلاف تو نہیں؟

② یہ دیکھا جائے کہ اگر روایت کسی غیر معمولی اور بعید از قیاس امر کے متعلق ہے تو کیا اس کے راوی اتنے زیادہ اور معتبر ہیں کہ محض ان کی شہادت پر ایسے امر کو تسلیم کیا جا سکے؟

③ رواۃ کے مختلف مدارج کو ملحوظ رکھا جائے، نہایت ضابط، نہایت معنی فہم اور نہایت دقیقہ رس راویوں کی روایات کو عام راویوں کی روایات پر ترجیح ہونی چاہیے۔ بالخصوص ان روایتوں میں یہ فرق ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے جو فقہی مسائل یا دقیق مطالب سے تعلق رکھتی ہیں۔

④ یہ دیکھا جائے کہ راوی جو واقعہ بیان کرتا ہے اس میں کس قدر حصہ اصل واقعہ ہے اور کس قدر حصہ راوی کا قیاس ہے۔

⑤ واقعہ کے اصل راوی کے تعلقات صاحبِ واقعہ کے ساتھ کس قسم کے تھے؟

⑥ نفسِ واقعہ کی نوعیت کیا ہے؟ کیا وہ واقعہ اس ماحول میں پیش آ سکتا ہے؟

⑦ اگر واقعہ کو صحیح مان لیا جائے تو طبعاً جو نتائج اس پر مرتب ہونے چاہیں وہ ہوئے ہیں یا نہیں۔

ان پہلوؤں پر 'درایتی نقد' کے دیگر حاملین مزید یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اگر زیر بحث روایت دینی لحاظ سے بھی اہمیت رکھنے والی ہو یعنی اس کی نسبت رسول ﷺ کی طرف ہو، تو مزید چند پہلو پیش نظر رہنے چاہئیں:

① روایت قرآنِ مجید کی نصوص یا رسول اللہ ﷺ کی سنتِ مشہورہ کے خلاف تو نہیں۔

② اس روایت کو تسلیم کرنے سے دین کے کسی مسلمہ اصول پر زد تو نہیں پڑتی۔

③ اس زمانے میں لوگوں کا میلان عام واقعہ کے مخالف تھا یا موافق؟

④ راوی نے واقعہ جس صورت میں ظاہر کیا ہے وہ واقعہ کی پوری تصویر ہے یا اس امر کا احتمال ہے کہ روای اس کے ہر پہلو پر نظر نہیں ڈال سکا اور واقعہ کی تمام خصوصیتیں نظر میں نہ آ سکیں۔

⑤ اس بات کا اندازہ کہ زمانے کے متداد اور مختلف روایوں کے طریقہ ادا میں کیا کیا اور کس کس قسم کے تغیرات پیدا کر دیئے ہیں۔

بے شک محدثین کرام رحمہم اللہ نے علم حدیث کو 'روایت و درایت' دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، لیکن درایت کو 'عقل' کے معنی میں لے کر خلافِ عقل روایات کو ردّ کر دینے کا فکر برصغیر میں سب سے پہلے مولانا شبلی نعمانیؒ (م ۱۳۳۲ھ) نے ایجاد کیا، جبکہ لغت کے اعتبار سے درایت کا لفظ عقل کے معنی میں آتا ہے اور نہ ہی علماءِ لغت میں سے کسی نے لفظ 'درایت' کو اس معنی میں لیا ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں تو لفظ 'درایت' صرف روایت کی تحقیق اور جانچ پڑتال کے لئے مستعمل ہے، جیسا کہ ان تمام امور کی تفصیل پہلے باب کی تیسری فصل میں گذر چکی ہے۔

حوالہ جات

(۱) ندوی، سید سلیمان :مقالات سلیمان، اعظم گڑہ، مطبع عارف :۶/۲،۷،۳۰

(۲) الندوی، سید ابو الحسن علی : تاریخ دعوت وعزیمت، مجلس نشریات اسلام ، کراچی:۱۰۲/۴

(۳) الکھنوی، ابی الحسنات محمد عبد الحي:نزهة الخواطر ، نور محمد کتب خانه، کراچی: ۴۳۰/۵،فقہائے ہند:۲۵۴/۴، ۳۳۸

(۴) نزهة الخواطر:۴۳۰/۵

(۵) البلاغ، کراچی: جلد۱،شمارہ۱۲،صفحہ۲۵

(۶) معارف، اعظم گڑہ: جلد۵۴، دسمبر۱۹۴۴ء

(۷) الشرنبلالی ، حسن بن علی : نور الأیضاح بالأصباح : ص۳، درمختار:ص۴۷

(۸) الدر المختار شرح تنویر الأبصار فی الفقه الحنفی مع حاشیة ابن عابدین، دار الفکر، بیروت ،الطبعة الثانیة ، ١٣٨٦ هـ:١٤٨/١

(۹) اصول کرخی:۲۴،۲۵، التفسیر و المفسرون للذهبی:۴۳۴/۲

(۱۰) جامع الترمذی:۳۶/۱

(۱۱) ملا علی القاری ،نورالدین علی بن محمد بن سلطان: المرقاة شرح مشکوةالمصابیح ، مکتبه امدادیه ، ملتان :۳/۱

(۱۲) مجلّہ دار العلوم دیوبند: مارچ ۱۹۷۶

(۱۳) نفحة العنبر:ص۹۰

(۱۴) مجلّہ دار العلوم دیوبند: فروری ومارچ ۱۹۷۶ء،ص۳۱۴

(۱۵) حوالہ:

(۱۶) تذکرة الرشید:۱۳۱/۱،امداد الفتاویٰ:۹۷-۱/۵

(۱۷) تقی عثمانی،مولانا محمد:تکمله فتح الملهم شرح صحیح مسلم، مکتبه دار العلوم ، کراچی، ١٤١٣هـ : ۷/۱

(۱۸) وحدت امت:ص۱۸

(۱۹) بٹالوی،محمد حسین:مجله اشاعت السنه: ج ص؟؟؟؟؟؟

(۲۰) القول المفید: ص۲۱

(۲۱) حاشیة ردّ المحتار: ۱/۲۷

(۲۲) ابن خلدون ، عبد الر حمن بن محمد :مقدمة ابن خلدون، دار الجلیل ، بیروت بحواله الفاروق: ۱/ ۲۹

(۲۳) شبلی نعمانی :الفاروق، مکتبہ رحمانیہ، لاہور: ص۲۹

(۲۴) سیرة النعمان:ص۱۹۰

(۲۵) ترجمان القرآن لاہور، دسمبر۱۹۵۸ء:ص۱۶۸، ۱۶۹

(۲۶) سیرة النبی :۱/۴۶

فصل دوم

جدید تصور درایت اور جدت پسند مفکرین کے درایتی اصول

- مولانا شبلی نعمانیؒ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ
- مولانا حمید الدین فراہیؒ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ
- مولانا امین احسن اصلاحیؒ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ
- جاوید احمد غامدی کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ

عصر حاضر آزمائشوں اور فتنوں کا دور ہے۔ ہمارے زمانے کے فتنوں میں سے ایک فتنہ انکار حدیث کا بھی ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں انکارِ حدیث کا فتنہ دو طرح سے سامنے آیا:

① منکرین حدیث کا ایک طبقہ تو وہ ہے کہ جس نے بغیر کسی اصول و ضابطے کے محض سائنس، فلسفہ، عقل یا ہوائے نفس کی اتباع میں آپ ﷺ کی احادیث مبارکہ کا انکار کیا ہے۔

◉ اس گروہ کے سرخیل سرسید احمد خان (۱۸۱۷۔۱۸۹۸ء) ہیں، جنہوں نے سائنسی نظریات و حقائق کی تقلید میں بنیادی ایمانیات سے متعلق بہت سی احادیث صحیحہ کا انکار کر دیا۔

◉ سرسید احمد خان کے بعد مولوی عبد اللہ چکڑالوی ان کے رستے پر چلے اور 'اہل القرآن' کے نام سے ایک فرقے کی بنیاد رکھی اور احادیث نبویہ ﷺ میں وارد شدہ احکامات کی پیروی کو شرک فی الحاکمیت قرار دیا۔

◉ اس کے بعد نیاز فتح پوری (۱۸۷۷ء۔۱۹۶۶ء) نے عبد اللہ چکڑالوی کے افکار کو آگے بڑھایا۔ منکرین حدیث میں ان کی امتیازی شان یہ ہے کہ یہ احادیث مبارکہ کے صریح انکار کے ساتھ ساتھ قرآن کو بھی کلام الٰہی کے بجائے انسانی کلام سمجھتے تھے۔

◉ اس دور کے ایک اور صاحب عنایت اللہ مشرقی (۱۸۸۸ء۔۱۹۶۴ء) کا شمار بھی منکرین حدیث میں ہوتا ہے۔ یہ بھی حدیث نبوی ﷺ اور امت مسلمہ کے فقہی ذخیرے کے انتہائی شد و مد سے انکاری تھے۔

◉ اس زمانے کے منکرین حدیث میں ایک نمایاں نام اسلم جیراج پوری کا بھی ہیں۔ یہ صاحب حدیث کو ایک تاریخ سے زائد کچھ حیثیت نہیں دیتے تھے۔

◉ اسلم جیراج پوری کے معروف تلامذہ میں مشہور منکر حدیث غلام احمد پرویز کا شمار ہوتا ہے۔ صریح انکار حدیث کے فتنے کو ایک تحریک کی شکل دینے میں غلام احمد پرویز (متوفی ۱۹۸۵ء) کا بڑا عمل دخل شامل ہے۔ مسٹر پرویز نے احادیث نبویہ ﷺ کو ایک عجمی سازش قرار دیا اور قرآن کی شرح کے لیے 'مرکز ملت' کا تصور پیش کیا، جس کے مطابق ہر دور میں قرآن کی تفسیر میں آپ ﷺ کی شرح کی بجائے اس دور کے حکمران کی تشریح قابل تقلید ہو گی۔

② منکرین احادیث کا ایک دوسرا گروہ وہ تھا جو کہ کھلم کھلا تو احادیث کا انکار نہیں کرتا تھا، لیکن عقل عام، نظمِ قرآن اور تقلید شخصی کے پس منظر میں 'درایت' اور اس کے نام نہاد اصولوں کے نام پر آپ ﷺ کی صحیح احادیث مبارکہ کا انکار کرتا رہا ہے۔ بعض علماء نے اس کو انکار حدیث کی بجائے استخفاف حدیث کے فتنے کا نام دیا ہے، کیونکہ اس طبقے کا اصل مقصود انکار حدیث نہیں تھا بلکہ یہ لوگ احادیث کے رد و قبول میں خطا کے مرتکب ہوئے، لیکن یہ خطا ایسی تھی کہ جس کا نتیجہ بہت سی متفق علیہ احادیث صحیحہ کے انکار کی صورت میں سامنے آیا کہ جس کی وجہ سے علماء نے اس طبقے کے متجددین کا بھی اچھا خاصا تعاقب کیا۔ اس طبقے کے لوگوں نے 'درایت' کے نام سے احادیث کے رد و قبول کے ایسے اصول متعارف کروائے جو کہ خبر کی جانچ پرکھ کے شرعی اصولوں کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ سلف کے متفقہ اصول حدیث کے بھی برعکس تھے۔

◉ اس گروہ کے سرخیل مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) ہیں جنہوں نے سیرت النعمان نامی اپنی کتاب میں احادیث کی سند صحیح

ہونے کے باوجود اس کے متن کے مردود ہونے کے چند درایتی اصول پیش کیے۔

- مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) کے بعد ان کے شاگرد مولانا حمید الدین فراہیؒ (م۱۳۴۹ھ) نے 'مقدمہ نظام القرآن' میں نظم قرآن کے خلاف مروی ہر خبر واحد کو رد کرنے کا اصول پیش کیا، چاہے وہ روایت سند کے اعتبار سے متفق علیہ ہی کیوں نہ ہوں۔
- فراہی صاحبؒ کے شاگرد امین احسن اصلاحی صاحبؒ (م۱۴۱۸ھ) نے تو اپنی کتاب 'مبادی تدبر حدیث' میں سند کے صحیح ثابت ہو جانے کے باجود، احادیث کے متون کی جانچ پرکھ کے پانچ بنیادی اصول اور چھ کسوٹیاں تک بیان کر دیں۔ اس طرح مولانا اصلاحی صاحب کی ذات میں 'فتنہ درایت' ایک تحریک کی شکل اختیار کر گیا۔
- مولانا اصلاحیؒ کے بعد ان کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی نے اپنی کتاب 'میزان' میں 'مبادی تدبر حدیث' کے عنوان سے انکارِ احادیث کے درایتی اصول پیش کیے ہیں۔

مولانا ابو الاعلی مودودی رحمہ اللہ (م۱۴۰۰ھ) پر بھی مولانا اصلاحی کے قرب کی وجہ سے ان کے تصور 'درایت' کے اثرات ملتے ہیں، لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا مودودی رحمہ اللہ (م۱۴۰۰ھ) بھی اپنی بعض تحریروں مثلاً تفہیمات' اور 'رسائل و مسائل' وغیرہ میں 'درایت' کی بنیاد پر بعض صحیح اور متفق علیہ احادیث مبارکہ کا رد کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں علی گڑھ یونیورسٹی (انڈیا) کے شعبہ اسلامیات کے سابقہ چیئر مین علامہ تقی امینی صاحبؒ نے اپنی کتاب **'نقد حدیث کا درایتی معیار'** میں 'درایت' کی بنیاد پر خبر کے مردود ہونے کے اصول تفصیل سے پیش کیے ہیں اور ان کی نسبت بعض سلف صالحین کی طرف کی ہے۔ حال ہی میں ماہنامہ 'الشریعۃ' کے مدیر اور ادارہ المورد کے ڈپٹی ڈائریکٹر عمار خان ناصر صاحب نے اپنے ایک مضمون **'علم حدیث میں نقد روایت کا درایتی تصور'** میں احادیث صحیحہ کے ردو قبول کے لیے کچھ درایتی اصول بیان کیے ہیں اور ان اصولوں کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور فقہاء عظام رحمہم اللہ سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ مضمون ماہنامہ 'الشریعۃ' اور بعد میں کچھ ترمیم و اضافوں کے ساتھ ماہنامہ 'اشراق' میں شائع ہوا ہے۔

ان حضرات کی طرف سے ایک اعتراض، جسے یہ حضرات بار بار بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ محدثین اور ائمہ سلف رحمہم اللہ نے احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے جو اصول وضع کیے تھے، وہ صرف 'سندِ حدیث' سے متعلق تھے یعنی ان حضرات کے بقول محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک کسی حدیث کے متن کے صحیح یا ضعیف ہونے کے لیے صرف ایک ہی ذریعہ تھا اور وہ اس کی سند ہے۔ جبکہ ان حضرات کا یہ دعوی ہے کہ کسی بھی حدیث کی تصحیح یا تضعیف سند کی تحقیق کے علاوہ اس کے متن کے ذریعے بھی ہونی چاہیے، بلکہ ان کے ہاں تحقیق روایت میں اصل معیار ہے یہی اور اسی کو یہ حضرات 'درایتی نقد' کا نام دیتے ہیں۔ ہم یہ بات یہاں واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے کسی حدیث کے متن کے تصحیح یا تضعیف اور مقبول یا مردود ہونے کے لیے جو اصول مقرر کیے ہیں وہ صرف سند کی تحقیق سے متعلق نہیں ہیں بلکہ ان میں سندِ حدیث کے ساتھ ساتھ متنِ حدیث کی تحقیق کو بھی ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔ مثال کے طور پر محدثین رحمہم اللہ نے صحیح حدیث کی جو پانچ شرائط بیان کی ہیں ان میں سے پہلی تین شرائط کا تعلق حدیث کی سند سے ہے، جبکہ آخری دو کا تعلق یعنی حدیث کا معلول نہ ہونا اور اس میں شذوذ کا نہ پایا جانا براہ راست متن حدیث سے ہے۔ لہٰذا یہ دعوی بے بنیاد ہے کہ محدثین رحمہم اللہ حدیث کی تصحیح و تضعیف کے باب میں صرف سند کی تحقیق پر اکتفا کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مکمل تفصیل دوسرے باب میں گذر چکی ہے۔

مولانا شبلی رحمہ اللہ کے درایتی اصول

مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) نے حضرت اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) کے حالات زندگی پر ایک کتاب سیرت النعمان کے نام سے لکھی، جو کہ علمائے احناف کے حلقے میں بہت معروف ہوئی۔ اس کتاب میں مولانا نے احادیث کی جانچ پڑتال کے بعض اصول بیان کیے ہیں اور ان کی نسبت اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) کی طرف بھی کی ہے۔

⦿ مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) کی بطور 'اِمام اہل الرائے' شہرت کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس شہرت کی ایک اور وجہ یہ ہوئی کہ عام محدثین کرام رحمہم اللہ حدیث و روایت میں درایت سے بالکل کام نہ لیتے تھے اور اِمام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) نے اس کی اتباع کی اور اس کے اصول وقواعد منضبط کیے۔ انہوں نے بہت سی حدیثیں اس بنا پر قبول نہ کیں کہ اصول درایت کے موافق ثابت نہ تھیں۔ اس لیے اس لقب کو زیادہ شہرت ہوئی کیونکہ درایت اور رائے مترادف سے الفاظ ہیں۔''[1]

مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) کی یہ بات کسی طور پر درست نہیں ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ تحقیق حدیث میں نقد متن کو مدنظر نہیں رکھتے تھے۔

⦿ مولانا محمد عبدالعزیز رحیم آبادی رحمہ اللہ (م۱۳۳۸ھ) لکھتے ہیں:

''حنفیوں نے قرأۃ فاتحہ خلف الاِمام کے بارے میں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ قول پیش کیا ہے کہ جو کوئی اِمام کے پیچھے فاتحہ پڑھے اس کے منہ نجاست یا آگ بھر دی جائے۔ اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے 'جزء قرأت' میں اس روایت کو علاوہ اصول روایت کے اصول درایت پر بھی جانچا ہے، یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کا اِمام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا ثابت ہے، جس میں کلام نہیں اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ یہ نہ تھا کہ اگر کسی مسئلے میں مختلف ہوتے تو کلمات زشت منہ سے نکالتے، بلکہ یوں کہا کرتے تھے کہ خدا رحم کرے، فلاں ایسا نہیں ہے بلکہ یوں ہے۔ ایسی حالت میں خلاف عقل ہے یہ بات کہ باوجود علم اس بات کے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قراءت خلف الاِمام کرتے تھے کوئی صحابی رضی اللہ عنہ کیوں کر اس طرح کہے گا کہ ان کے منہ میں نجاست بھر دی جائے یا آگ بھر دی جائے۔ دوسرے ایسے کلمات خلاف تہذیب صحابہ رضی اللہ عنہم کے منہ سے نکلنے محض خلاف عقل ہے۔''[2]

پس ثابت یہ ہوا کہ ائمہ محدثین رحمہم اللہ حقیق حدیث میں 'سند' کی جانچ پڑتال کے ساتھ ساتھ متن کی تحقیق کے اصولوں کو بھی مدنظر رکھتے تھے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ کا یہ اصول کہ 'اثبات نفی پر مبنی ہے' ایک درایتی اصول ہے، کیونکہ نفی کو سہو پر محمول کیا جا سکتا ہے لیکن اثبات میں سوائے کذب کے کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اسی اصول کی بناء پر محدثین کرام رحمہم اللہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی عدم رفع الیدین کی روایات کو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی رفع الیدین کے اثبات کی احادیث کی وجہ سے سہو پر محمول کیا ہے، کیونکہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا بھول جانا خلاف عقل نہیں ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک کثیر جماعت کا جھوٹ بولنا خلاف عقل ہے۔

اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) اگر تحقیق حدیث میں 'درایت' کو بھی ملحوظ رکھتے تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ والی روایت کبھی بھی قبول نہ کرتے۔ واقعہ یہ ہے کہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) نے 'درایت حدیث' کے کوئی اصول وضع نہیں کیے۔ درحقیقت یہ تمام اصول مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) نے متاخر علمائے احناف کی کتب سے اخذ کر کے ان کی نسبت اِمام صاحب رحمہ اللہ کی طرف بغیر کسی حوالہ

کے کردی، لیکن پھر بھی ہم مولانا کے ان بیان کردہ درایتی اصولوں کا نقلی وعقلی دلائل کی روشنی میں ایک جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

① پہلا اصول

◉ مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) لکھتے ہیں:

''امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) نے 'درایت' کے جو اصول قائم کیے ہیں، ان میں سے بعض ہم اس مقام پر نقل کرتے ہیں۔ جو حدیث عقل قطعی کے مخالف ہو وہ اعتبار کے قابل نہیں۔ یہ وہی قاعدہ ہے کہ جس کو ابن جوزی رحمہ اللہ (م۵۹۷ھ) نے تمام اصول درایت پر مقدم رکھا ہے.. . 'تلك الغرانيق العلی' کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی زبان سے سورۃ النجم کی تلاوت کے وقت بتوں کی تعریف میں یہ الفاظ ادا ہوئے: تلك الغرانیق العلی وإن شفاعتهم لترتجی، یعنی یہ بت بہت معزز ہیں اور ان کی شفاعت کی امید کی جاسکتی ہے۔ یہ الفاظ شیطان نے آنحضرت ﷺ کی زبان سے ادا کروا دیے تھے۔ اس حدیث کو امام صاحب رحمہ اللہ کے اصول کے موافق بعض محدثین رحمہم اللہ مثلاً قاضی عیاض رحمہ اللہ (م۵۴۴ھ) اور ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ وغیرہ نے غلط کہا، لیکن محدثین رحمہم اللہ کا ایک بڑا گروہ اس کو اب بھی صحیح تسلیم کرتا ہے۔ اسی طرح رد الشّمس کی حدیث کو، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت علیؓ کی نماز عصر قضاء ہوگئی تھی اس لیے آنحضرت کی دعا سے آفتاب غروب ہونے کے بعد پھر طالع ہوا۔ محدث ابن جوزی رحمہ اللہ (م۵۹۷ھ) نے جرأت کر کے موضوع کہا، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) اور جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ وغیرہ نے نہایت شدت سے مخالفت کی ہے۔''[3]

مولانا شبلی رحمہ اللہ (م۱۳۳۲ھ) کا یہ کہنا کہ جو بھی روایت عقل قطعی کے خلاف ہوگی عقلا اور نقلا ہر دونوں اعتبار سے صحیح نہیں ہے اور نہ ہی محدثین کرام رحمہم اللہ نے کوئی ایسے اصول بیان کیے ہیں کہ جن کے مطابق عقل کے منافی روایت قابل قبول نہیں کی جاتی۔

اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م۵۹۷ھ) نے موضوع احادیث کی علامات میں سے ایک علامت یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کا مضمون عقل کے خلاف ہو، لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں تمام ایسی روایات جو کہ خلاف عقل معجزات نبویہ ﷺ کو بیان کر رہی ہیں۔ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م۵۹۷ھ) ان کی صحت کو قبول کرتے ہیں۔ اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م۵۹۷ھ) کے اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ حدیث کا مضمون کسی ایسی بات پر مشتمل ہو کہ مومن کی عمومی فہم وفراست شریعت محمدیہ ﷺ میں ایسی بات کے ہونے سے اباء کرتی ہو، مثلاً شارع کا جھوٹ بولنا یا اس روایت میں ایسی باتیں ہوں جو کہ شرعاً یا بداہتاً باطل ہوں، جیسے اجسام کا قدیم ہونا یا صانع کی نفی وغیرہ۔

اسی طرح قاضی عیاض رحمہ اللہ یا امام بیہقی رحمہ اللہ (م ۴۵۸ھ) نے قصہ غرانیق والی روایت کو خلاف عقل ہونے کی وجہ سے رد نہیں کیا بلکہ اسے اس کے اضطراب، انقطاع اور ضعف رواۃ کی وجہ سے مردود قرار دیا ہے۔

◉ اِمام ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) لکھتے ہیں:

و قد تجرأ أبو بکر ابن العربی کعادته فقال ذکر الطبری فی روایات کثیرة باطلة لا أصل لها وهو اطلاق مردود علیه و کذا قول عیاض هذا الحدیث لم یخرجه أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سلیم متصل مع ضعف نقلته و اضطراب روایاته و انقطاع سنده[4]

''ابوبکر ابن عربی رحمہ اللہ (م۵۴۳ھ) نے اپنی عادت کے مطابق جرأت کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ طبری رحمہ اللہ (م۳۱۰ھ) نے اس بارے میں بہت روایتیں ذکر کی ہیں جو کہ باطل ہیں اور ان کی کوئی اصل نہیں ہے اور ابو بکر کا یہ قول مردود ہے۔ اسی طرح قاضی عیاض رحمہ اللہ کا (م۵۴۴ھ) یہ کہنا بھی مردود ہے کہ اہل صحت میں کسی نے بھی اس حدیث کو نقل نہیں کیا اور نہ ہی کسی ثقہ نے اس روایت کو صحیح متصل سند سے بیان کیا ہے اور اس روایت کے راوی ضعیف ہیں اور اس کے طرق مضطرب ہیں اور اس کی اِسناد منقطع ہیں۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) کی بیان کردہ عبارت میں موجود قاضی عیاض رحمہ اللہ (م ۵۴۴ ھ) کا مذکورہ قول صاف طور پر یہ بیان کر رہا ہے کہ ان کے نزدیک اس روایت کے ضعیف ہونے کی وجہ اس کا خلاف عقل ہونا نہیں ہے بلکہ ضعف رواۃ، اختلاف روایات اور انقطاع سند ہے۔اسی طرح رد الشمس والی روایت کو اگر امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) نے رد کیا ہے تو فقط ضعفِ رواۃ اور انقطاعِ سند کی وجہ سے رد کیا ہے، نا کہ خلافِ عقل ہونے کی وجہ سے۔حقیقت تو یہ ہے کہ یہ نیچریہ (یعنی سرسید احمد خان کے حلقہ) کا اصول ہے کہ جو معجزات خلاف عقل ہوں ان کو رد کر دیا جائے۔اپنے اسی اصول کی بنا پر اس فرقے نے معراج نبوی ﷺ اور فرشتوں کے نزول تک کا انکار کیا ہے۔اس اصول سے تو یہ لازم آتا ہے کہ حدیث میں بیان شدہ آپ ﷺ کے تمام معجزات کا انکار اس بنا پر کر دیا جائے کہ وہ خلاف عقل ہیں، جیسے آپ ﷺ کے انگلی کے اشارے سے چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا، ایک پیالہ پانی سے تمام لشکر کا سیراب ہونا اور پہاڑ و درخت کا آپ ﷺ سے باتیں کرنا صحیح احادیث میں بیان ہوا ہے۔

مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ ھ) کا اس اصول کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ) کی طرف کرنا امام صاحب رحمہ اللہ کی سیرت کے بیان میں تعریف کے بجائے ان کی شان گرانے کے مترادف ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ تو اہل سنت کے ایسے پیشرو ہیں کہ آئمہ اربعہ میں سے باطل اور بدعتی گروہوں کے خلاف صرف آپ رحمہ اللہ نے مستقل قلم اٹھایا ہے اور الفقه الأكبر کے نام سے عقیدہ میں ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ اس کتاب میں جا بجا عقل پرستوں کے خلاف امام صاحب کے ارشادات موجود ہیں۔ بعد ازاں امام طحاوی رحمہ اللہ (م ۳۲۱ ھ) نے امام صاحب رحمہ اللہ اور ان کے صاحبین کے فکری نظریات کو مستقل موضوع بنا کر کتاب العقيدة الطحاوية لکھی ہے، جس کے مقدمہ میں مؤلف موصوف نے صراحت کی ہے کہ یہ کتاب ان کے اپنے یا عام اہل سنت کے افکار نہیں، بلکہ اہل سنت میں سے صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ) اور قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ (م ۱۸۲ ھ) و امام محمد رحمہ اللہ (م ۱۸۹ ھ) کے نظریات کا خلاصہ ہے۔پھر اس کتاب کی شرح بھی ایسے نامور حنفی عالم دین ابن ابی العز حنفی رحمہ اللہ (م ۷۹۲ ھ) نے کی کہ رہتی دنیا جانتی ہے کہ عقل پرستوں کا جس قدر رد عقیدہ طحاویہ اور شرح عقیدہ طحاویہ میں کر دیا گیا ہے وہ کافی شافی ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کا عقیدہ تو یہ ہے۔ہم چاہتے ہیں کہ شرح عقیدہ طحاویہ از ابن ابی العز حنفی رحمہ اللہ (م ۷۹۲ ھ) کے ان چند معروف مقامات کا یہاں تذکرہ کر دیں جہاں مؤلف موصوف نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ) کی طرف منسوب تصور 'درایت' کا کھل کر رد کر دیا ہے۔

- حدیث نبوی کبھی قرآن کریم کے خلاف نہیں ہوتی:

  دیکھیں بحث: والإيمان: هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان — صفحہ: ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۵

- من قال لا إله إلا الله کس طرح درایت کے خلاف نہیں:

  دیکھیں بحث: والإيمان: هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان — صفحہ: ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵

- حدیث نبوی کے سلسلہ میں خبر (خصوصاً خبر واحد) کے ذریعہ سے جو کچھ ثابت ہے برحق ہے:

  دیکھیں بحث: وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع كله حق — صفحہ: ۳۹۸ تا ۴۰۲

- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ) کا صحیح عقیدہ کا بیان اور تقلیدی رویہ کی مذمت:

  دیکھیں بحث: والإيمان: هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان — صفحہ: ۳۸۴

دیکھیں بحث: وجميع ما صح عن رسول اللهﷺ من الشرع كله حق صفحہ: ۳۹۵

دیکھیں بحث: وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شئ وفوقه صفحہ:۳۲۳

◉ مختلف نصوص شرعی میں کبھی بھی تعارض نہیں ہوتا، اختلاف علماء کی صورت میں حکم کتاب اللہ ہوگی:

دیکھیں بحث: وجميع ما صح عن رسول اللهﷺ من الشرع كله حق صفحہ: ۳۹۵

② دوسرا اصول

◉ مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) لکھتے ہیں:

''جو واقعات تمام لوگوں کو رات دن پیش آیا کرتے ہیں ان کے متعلق اگر رسول اللہ ﷺ سے کوئی ایسی روایت منقول ہو جو اخبار آحاد کے درجہ سے زیادہ نہ ہو تو وہ روایت مشتبہ ہوگی۔ یہ اصول اس بنا پر ہے کہ جو واقعات تمام لوگوں کو پیش آیا کرتے تھے ان کے متعلق جو کچھ آنحضرت کا ارشاد تھا اس کی ضرورت تمام لوگوں سے متعلق رہتی تھی اس لیے صرف ایک آدھ شخص تک اس روایت کا محدود رہنا درایت کے خلاف ہے۔''[۵]

تبصرہ

مولانا نے یہ اصول احناف کے عموم بلوی کے تصور سے اَخذ کیا ہے۔ علمائے احناف کا اصول یہ ہے کہ عموم بلوی سے متعلق خبر واحد قبول نہیں کی جائیگی اور زیر بحث مسئلے میں قیاس کیا جائے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ عموم بلوی کی صورت میں حنفیہ کا قیاس کو خبر پر ترجیح دینا بھی ایک غیر معقول فعل ہے۔ علمائے احناف کا یہ اصول کیسے درست ہوسکتا ہے جبکہ وہ خود اپنے اس اصول کو توڑنے میں سب سے پیش پیش ہوں۔ مثلاً فقہائے احناف رحمہم اللہ نماز میں قہقہہ لگانے اور نکسیر پھوٹنے سے ایجابِ وضو کے قائل ہیں اور یہ مسئلہ عموم بلوی سے متعلق ہونے کے باوجود خبر واحد سے ہی ثابت ہوتا ہے اور خبر واحد بھی ایسی جو کہ محدثین رحمہم اللہ کے اصولوں کے مطابق صحیح حدیث کے درجے کو نہ پہنچتی ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ عموم بلوی سے متعلق جتنی بھی اخبار آحاد ہیں ان پر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ کے زمانے میں عمل ہوتا رہا ہے۔ اس سلسلہ میں کافی تفصیل تیسرے باب میں گذر چکی ہے۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ کے درایتی اصول

مولانا حمید الدین فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ)، مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) کے ماموں زاد بھائی تھے اور انہوں نے عربی زبان کی تحصیل زیادہ تر مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) ہی سے کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) کے درایتی افکار و نظریات مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) میں بھی سرایت کر گئے۔ مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) کے ہاں حدیث کی جانچ پڑتال کے باقاعدہ کوئی درایتی اصول تو نہیں ملتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) نے اپنی زندگی میں زیادہ توجہ قرآن اور اس سے متعلقہ علوم کی خدمت میں صرف کی ہے۔ لہٰذا مولانا نے تفسیر قرآن میں حدیث کو بنیادی ماخذ شمار نہیں کیا۔

◉ مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) 'تفسیر کے خبری ماخذ' کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

''بعض ماخذ اصل و اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فرع کی۔ اصل و اساس کی حیثیت تو صرف قرآن کو حاصل ہے۔ اس کے سوا

کسی چیز کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے...پس جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرہ میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلہ نظم درہم برہم ہوتا ہے۔ لیکن تعجب کی بات ہے کہ بہت سے لوگ آیت کی تاویل تو کر ڈالتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کی جرأت نہیں کرتے بلکہ بسا اوقات تو صرف آیت کی تاویل ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس کے نظام کی بھی قطع و برید کر ڈالتے ہیں۔ حالانکہ جب اصل وفرع میں تعارض ہو تو کاٹنے کی چیز فرع ہے نہ کہ اصل...اور سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول کر لیتے ہیں جو نصوص قرآن کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے جھوٹ بولنے کی روایت' یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف وحی قرآن پڑھنے کی روایت۔ اس طرح کی روایات کے بارہ میں ہم کو نہایت محتاط ہونا چاہیے۔ صرف وہ روایتیں قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں۔''[1]

جب کوئی خبر ثابت ہو جائے تو اصول شریعت میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی محتاج نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب ایک ایک خبر محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصول حدیث کے مطابق صحیح قرار پائے تو اب خود ایک اصل کی حیثیت رکھتی ہے، لہٰذا اس کو کسی دوسری نص شرعی مثلاً قرآن پر پیش کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم معاذ اللہ! قرآن کی مخالفت کرنے نہیں آئے تھے بلکہ آپ کا اصل فریضہ تو قرآن کی تبیین ہے۔ جب ایک روایت از روئے تحقیق ثابت ہو جائے تو وہ کبھی بھی قرآن کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی کم فہمی کی وجہ سے کسی صحیح روایت کو قرآن کے مخالف پائے، لیکن اس میں روایت کا کوئی قصور نہیں ہے بلکہ اس شخص میں اتنی صلاحیت اور قابلیت نہیں ہے کہ وہ حدیث اور قرآن کے ظاہری تضاد کو دور کر سکے۔

◉ مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ (م ۱۳۹۶ھ) نے بعض متجددین کا رد کرتے ہوئے بڑی عمدہ بات ارشاد فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''علمائے امت نے تمام ذخیرہ احادیث میں اپنی عمریں صرف کر کے ایک ایک حدیث کو چھان لیا ہے۔ جس حدیث کا ثبوت قوی اور صحیح اسانید سے ہو گیا ان میں ایک بھی ایسی نہیں ہو سکتی کہ جس کو قرآن کے خلاف کہا جا سکے بلکہ وہ اپنی کم فہمی یا کج فہمی کا نتیجہ ہوتا ہے کہ جس حدیث کو رد یا باطل کرنا چاہا اس کو قرآن سے ٹکرا دیا اور یہ کہہ کر فارغ ہو گئے کہ یہ حدیث خلاف قرآن ہونے کے سبب سے غیر معتبر ہے۔''[2]

قرآن میں بھی بعض اَوقات یہ محسوس ہوتا ہے کہ ایک آیت دوسری آیت کی مخالفت کر رہی ہے، تو اس وقت مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ھ) کبھی بھی یہ نہیں کہیں گے کہ ایک آیت کو رد کر کے دوسری آیت کو قبول کر لو، بلکہ ان کی انتہائی کوشش یہ ہو گی کہ ان دونوں آیات میں معنوی تطبیق پیدا کریں۔ علمائے محدثین رحمہم اللہ کا منہج بھی یہی ہے کہ جب ان کو کوئی صحیح روایت قرآن کریم کی کسی آیت سے بظاہر متضاد نظر آتی ہے، تو وہ اس روایت کو رد نہیں کرتے بلکہ آیت اور اس حدیث کے مفہوم میں ایسی تطبیق پیدا کرتے ہیں کہ جس سے یہ ظاہری تضاد رفع ہو جاتا ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ نے ایسی تمام صحیح روایات، جن کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ یہ قرآن کے خلاف ہیں، کو قرآن کرام کے مطابق کر کے دکھایا ہے اور اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ لہٰذا یہ نظریہ کہ کوئی صحیح روایت اگر قرآن کے خلاف ہو تو اس کو رد کر دیا جائے گا، ایک ایسا اصول ہے کہ جس کی کوئی عملی مثال موجود نہیں ہے۔

مولانا فراہی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) نظم قرآن کے ذریعے تفسیر کو تفسیر قرآن کا قطعی ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں اس بات کی طرف واضح اشارہ موجود ہے کہ جب کوئی حدیث، نظم قرآن کے خلاف ہو تو اس حدیث کو رد کر دینا چاہیے۔

◉ مولانا فراہی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) لکھتے ہیں:

''بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پڑتی ہے اور ان سے سلسلہ نظم درہم برہم ہوتا

ہے،لیکن تعجب کی بات ہے کہ بہت سے لوگ آیت کی تاویل تو کر ڈالتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کی جرأت نہیں کرتے بلکہ بسا اوقات تو صرف آیت کی تاویل ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس کے نظام کی بھی قطع و برید کر ڈالتے ہیں۔حالانکہ جب اصل وفرع میں تعارض ہوتو کاٹنے کی چیز فرع ہے نہ کہ اصل۔''[8]

مولانا کے اس اصول کو ان کے شاگرد جناب اصلاحی صاحب اور پھر ان کے بھی شاگرد جاوید غامدی نے بھی اختیار کیا ہے،لیکن ان تینوں حضرات کے تفسیر قرآن میں باہمی اختلافات سے یہ اصول غلط ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ نظم قرآن اگر تفسیر قرآن کا قطعی ذریعہ ہوتا تو مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ ھ)اور ان کے شاگردوں میں تفسیری اختلاف کبھی نہ ہوتا۔

- حافظ محمد زبیر حفظہ اللہ ،اصلاحی صاحبؒ کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''واقعہ یہ ہے کہ نظم قرآنی ہو یا قرآن کا سیاق وسباق ،عرف قرآنی ہو یا عربی معلیٰ، یہ سب قرآن کی قرآن کے ذریعے تفسیر کے اصول نہیں ہیں بلکہ یہ قرآن کی غیر قرآن کے ذریعے تفسیر کے اصول ہیں۔قرآن کا سیاق وسباق ،اس کا عرف ،اس کا نظم اور عربی معلیٰ ، یہ سب غیر قرآن ہیں اور ان میں سے پہلے تین تو مفسر کا ذاتی فہم ہوتے ہیں۔قرآن کے کتنے ہی مقامات ایسے ہیں کہ جن کی تفسیر میں غامدی صاحب نے اپنے استاذ اِمام سے اختلاف کیا تو اس اختلاف کے باوجود قرآن قطعی الدلالۃ کیسے ہو گیا؟ مثال کے طور پر میں غامدی صاحب کو کہتا ہوں کہ سورۃ نور کی آیت کا سیاق وسباق اور نظم اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آیت گھر کے پردے کے بارے میں ہے جیسا کہ استاذ اِمام کی بھی یہی رائے ہے تو کیا غامدی صاحب میری اس رائے کو مان لیں گے؟۔ہرگز نہیں، (کیونکہ غامدی صاحب کی رائے اس کے برعکس ہے)تو کیا اس پر مجھے یہ کہنا چاہیے کہ غامدی صاحب نے قرآن کا انکار کر دیا ، ہرگز نہیں ، میں نے قرآن کے عرف یا اس کے سیاق وسباق یا نظم سے جو کچھ سمجھا ہے وہ صرف میری ایک رائے ہے وہ قرآن نہیں ہے،اس لیے مجھے یہ حق نہیں پہنچتا کہ میں اپنی رائے کو قرآن کا نام دے کر اس کو دوسروں پر مسلط کروں۔''[9]

- آگے چل کر ایک اور جگہ حافظ صاحب حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''غامدی صاحب کے موقف 'قرآن قطعی الدلالۃ ہے' کا بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کی تفسیر میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔جب قرآن قطعی الدلالۃ ہے تو اس کی تفسیر میں اختلاف کیوں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہوں یا تابعین عظام رحمہم اللہ ،جلیل القدر مفسرین ہوں یا ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ ، یہ سب حضرات قرآن کی تفسیر میں اختلاف کرتے ہیں...اگر قرآن قطعی الدلالۃ ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ ،اِمام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ ھ)واِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ ھ)اِمام رازی رحمہ اللہ و علامہ زمخشری ،اِمام طبری رحمہ اللہ (م ۳۱۰ھ)و اِمام قرطبی رحمہ اللہ ،مولانا امین احسن اصلاحیؒ (م ۱۴۱۸ ھ)اور جاوید احمد غامدی کا قرآن کی تفسیر میں آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ، تابعین عظام رحمہم اللہ ، ائمہ اربعہ رحمہم اللہ ،طبری رحمہ اللہ (م ۳۱۰ھ)،قرطبی رحمہ اللہ و رازی رحمہ اللہ ، زمخشریؒ (م ۵۳۸ھ) وغیرہ کے بارے میں شاید غامدی صاحب یہ کہیں کہ وہ عربی معلیٰ سے واقف نہیں تھے یا ان پر نظم قرآنی کے ذریعے تفسیر کے وہ نادر اصول ابھی تک منکشف نہیں ہوئے تھے کہ جن کی دریافت پر غامدی صاحب نے مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ ھ)و اصلاحی کو اِمام کے لقب سے نوازا لیکن خود مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ھ) اور مولانا اصلاحی (م ۱۴۱۸ھ) کے ساتھ غامدی صاحب کے تفسیر کے جو اختلافات ہوئے ان کے بارے میں وہ کیا کہیں گے؟''[10]

مولانا اصلاحیؒ اور جاوید غامدی کے درایتی اصول

مولانا امین احسن اصلاحی (م ۱۴۱۸ ھ) نے حدیث کے رد وقبول کے لیے چھ درایتی اصول بیان کیے ہیں۔اپنے استاد کی اتباع میں

جناب غامدی صاحب نے بھی ان میں سے بعض اصولوں کو بیان کیا ہے۔ چونکہ جاوید احمد غامدی صاحب کے تصور درایت میں بھی اصل کی حیثیت جناب اصلاحی صاحب کو حاصل ہے، لہٰذا ہم انہی کے نقطہ نظر کو بنیاد بنا کر اس تصور درایت پر نقد کریں گے۔ اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) کے ساتھ جہاں جہاں جناب غامدی نے ان کی صریح موافقت کی ہے، ہم ذکر کرتے جائیں گے۔ اصلاحی و غامدی صاحب کے اصول درایت درج ذیل ہیں:

① پہلا اصول

◉ مولانا اصلاحیؒ (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے پہلی کسوٹی یہ ہے کہ کوئی روایت جس کو اہل ایمان اور اصحاب معرفت کا ذوق قبول کرنے سے اباء کرتا ہے وہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اس اصول کی طرف نبی ﷺ نے خود رہنمائی فرمائی ہے۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

عن أبی حمید أن رسول الله ﷺ قال «إذا سمعتم الحدیث عنی تعرفه قلوبکم وتلین له أشعارکم وأبشارکم وترون أنه منکم قریب فأنا أولاکم به۔ وإذا سمعتم الحدیث عنی تنکره قلوبکم تنفر منه أشعارکم وأبشارکم و ترون أنه منکم بعید فأنا أبعدکم منه»[11]

''ابوحمید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم مجھ سے منسوب کوئی ایسی روایت سنو جس سے تمہارے دل آشنائی محسوس کریں، تمہارے رونگٹے اور تن بدن اس سے اثر پذیر ہوں اور تم دیکھو کہ وہ تمہارے دلوں سے زیادہ قریب ہے تو میں تمہارے نسبت اس کے زیادہ قریب ہوں اور جب تم مجھ سے منسوب کوئی ایسی بات سنو جس سے تمہارے دل اجنبیت محسوس کریں، تمہارے رونگٹے اور جسم اس سے ناگواری محسوس کریں اور تم دیکھو کہ وہ تمہارے مزاج سے دور ہے تو میں تمہاری نسبت اس سے زیادہ دور ہوں۔''[12]

تبصرہ

اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) نے جس روایت کا تذکرہ کیا ہے اس کی صحت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے، اگر یہ روایت صحیح ہو بھی تو اس میں ضعیف یا موضوع احادیث کو پہنچاننے علامات کا بیان ہوا ہے، جیسا کہ اس روایت پر مفصل تبصرہ چھٹے باب کی دوسری فصل میں آ رہا ہے۔ لہٰذا ایک ایسی روایت، جس کی صحت ہی مختلف فیہ ہو وہ اللہ کے رسول ﷺ کی احادیث کے رد وقبول کے حوالے سے کیسے ایک اصول بن سکتی ہے؟

اس روایت کی صحت کے حوالے سے علمائے محدثین رحمہم اللہ کے اقوال ملاحظہ ہوں:

◉ امام ابن قطان رحمہ اللہ (م ۶۲۸ھ) نے الوھم والإیھام میں اس روایت کو حسن کہا ہے۔[13]

◉ امام ابن مفلح رحمہ اللہ (م ۷۶۳ھ) نے الآداب الشرعیة میں اس روایت کے بارے میں فرمایا ہے: 'إسناده جید'[14]

◉ امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م ۷۷۴ھ) نے بھی اپنی تفسیر میں[15] اس کی سند کو ایک جگہ: 'إسناده جید'، جبکہ دوسری جگہ: إسناده صحیح[16] لکھا ہے

◉ امام ہیثمی رحمہ اللہ (م ۸۰۷ھ) نے 'مجمع الزوائد میں اس کے بارے میں: رجاله رجال الصحیح کا حکم بیان کیا ہے۔[17]

◉ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے النکت علی الموضوعات میں کہا ہے: 'إسناده علی شرط الصحیح'[18]

◉ امام الکنانی رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) نے تنزیه الشریعة المرفوعة میں اس روایت کی سند کو: 'اسناده صحیح' کہا ہے۔[19]

◉ علامہ البانی رحمہ اللہ (م ۱۴۲۰ھ) نے السلسلة الصحيحة میں لکھا ہے: إسناده حسن على شرط مسلم[20]

جن آئمہ نے اس حدیث کی صحت پر کلام کیا ہے ان میں سے چند علماء کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

◉ اِمام ابن رجب رحمہ اللہ ن (م ۷۹۵ھ) ے العلوم والحکم میں اس روایت کو 'معلول' قرار دیا ہے۔[21]

◉ اِمام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے الفوائد المجموعة میں اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے کہ خود اس حدیث کو سن کر میرے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں، لہٰذا اس روایت کی اللہ کے رسول ﷺ کی طرف نسبت بعید ہے۔[22]

◉ اِمام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) کے بقول اس حدیث کو اگر اس کے متن میں بیان شدہ معیار پر پیش کیا جائے تو یہ اس پر پوری نہیں اترتی چہ جائیکہ اس حدیث کو باقی احادیث کی صحت وضعف کا معیار بنایا جائے۔[22]

اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) نے اپنی کتاب میں اس حدیث کو 'الکفایه' کے حوالے سے نقل کیا ہے۔علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے اس حدیث کو عمارہ بن غزیہ کے طریق سے عبد الملک بن سعید بن سوید سے بیان کیا ہے، جبکہ سوید، ابی اسید سے اور وہ ابوحمید اور وہ اللہ کے رسول ﷺ سے نقل کرتے ہیں، چنانچہ اس حدیث کی سند میں انقطاع ہے۔

◉ مولانا غازی عزیر مبارکپوری حفظہ اللہ نے اپنے ایک مقالہ بعنوان 'اصلاحی نظریہ حدیث' میں اس حدیث کے راوی 'عبد الملک' کو ضعیف ثابت کیا ہے۔[23] پس یہ روایت مذکورہ بالا انقطاعِ سند اور ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف قرار پائے گی۔

اگر تو ذاتی 'کشف' ذوق' الہام' القاء' فراست' نور قلب اور خواب وغیرہ کو حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کی بنیاد بنایا جائے تو ہر فقیہ اور محدث کے نزدیک صحیح اور ضعیف کا ذخیرہ علیحدہ علیحدہ ہوگا۔تعجب تو اس بات پر ہے کہ فیصلہ حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کا کیا جا رہا ہے اور اس کے لیے معیار اور کسوٹی ایک ایسی چیز کو بنایا جا رہا ہے، جو کہ حدیث کے ذاتی اوصاف میں سے نہیں ہے۔آئمہ محدثین رحمہم اللہ نے حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کے جتنے بھی اصول بیان کیے ہیں، وہ سب حدیث (یعنی سند یا متن) کے ذاتی اوصاف میں شامل ہیں۔اگر تو کسی محدث یا فقیہ کے ذوق کو کسی حدیث کے ضعیف ہونے کی کسوٹی بنا لیا جائے، تو حنفی فقہاء رحمہم اللہ کے نزدیک ہر وہ حدیث ضعیف ہوگی جو کہ فقہ شافعی کی مؤید ہے اور فقہائے شوافع رحمہم اللہ کے نزدیک فقہ حنفی کے اثبات میں مروی احادیث ضعیف قرار پائیں گی۔

اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) کے اسی بیان کردہ اصول نے صوفیاء کے ہاں غلو کی شکل یوں اختیار کی کہ انہوں نے بغیر سند کے یہ دعویٰ کرنا شروع کر دیا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہم سے یہ بات بیان کی ہے۔جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ

◉ معروف صوفی شیخ ابن عربی (م ۶۳۸ھ) اپنی کتاب الفتوحات المكية میں بیان کرتے ہیں:

حدثني قلبي عن ربي[24]

''میرے دل نے اپنے رب سے یہ بات نقل کی ہے۔''

◉ اسی طرح ابن عربی (م ۶۳۸ھ) نے اپنی کتاب 'مکتوبات' اور 'الفتوحات المكيه' وغیرہ میں متعدد مقامات پر یہ لکھا ہے:

عرفت صحة الحديث بصحة كشفه و صحة كشفه بصحة الحديث[25]

''میں نے حدیث کی صحت کو اپنے کشف کی صحت سے اور کشف کے صحیح ہونے کو حدیث کے صحیح ہونے سے معلوم کیا ہے۔''

اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے، جیسا کہ بعض محدثین رحمہم اللہ نے اس کو صحیح یا حسن قرار دیا ہے تو پھر بھی ہم یہ کہیں گے کہ ہر وہ حدیث جو کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق مقبول قرار پاتی ہے میرا دل اس حدیث کو معروف خیال کرتا

ہے، لہٰذا وہ حدیث میرے نزدیک صحیح ہے اور ہر وہ حدیث کہ جو کہ محدثین رحمہم اللہ کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق مردود ہو میرا دل اس سے اجنبیت محسوس کرتا ہے، لہٰذا ایسی حدیث میرے نزدیک ضعیف ہے۔حقیقت یہ ہے کہ ائمہ محدثین رحمہم اللہ کا ذوق بھی ہر اسی روایت کو معروف خیال کرتا ہے جو کہ ان صحیح یا حسن حدیث کی بنیادی شرائط پر پوری اترتی ہو اور ہر وہ حدیث جو کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے متفق علیہ اصول حدیث کے مطابق صحیح یا حسن کے درجے کو نہیں پہنچتی تو اس روایت سے ان کے دل اجنبیت محسوس کرتے ہیں۔ اصلاحی صاحب نے بعض علماء مثلاً ربیع بن خثیم رحمہ اللہ (م ۶۴ ھ)، ولید بن مسلم رحمہ اللہ (م ۱۹۵ ھ) اور جریر رحمہ اللہ (م ۷۰ ھ) وغیرہ کے جو اقوال بیان کیے ہیں ان کا مفہوم بھی یہی ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کو معروف اصول حدیث کے مطابق نہیں پاتے تھے، وہ متن کے اعتبار سے ایسی روایات ہوتی تھیں کہ جن کے مشمولات سے ان حضرات کے دل تنگی محسوس کرتے تھے۔

اصلاحی صاحب رحمہ اللہ (م ۱۴۱۸ ھ) نے حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ ھ) کی کتاب الکفایۃ کو بنیاد بنایا ہے، کیونکہ اصلاحی صاحب رحمہ اللہ (م ۱۴۱۸ ھ) کو اس کتاب میں کچھ ایسی چیزیں مل گئیں، جن سے بظاہر ان کے نظریات کی تائید ہوتی تھی۔یہی وجہ ہے کہ اصلاحی صاحب رحمہ اللہ (م ۱۴۱۸ ھ) الکفایۃ کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں، باوجودیکہ الکفایۃ میں ضعیف اور منکر روایات کی کثیر تعداد موجود ہے۔ہمیں فن اصول حدیث میں الکفایۃ کی اہمیت سے انکار نہیں ہے، لیکن یہ دیگر علوم کی کتب کی طرح یہ بھی کوئی ایسی کتاب نہیں ہے کہ اس کے بعد کوئی عالم باقی کتبِ اصولِ حدیث سے بے نیاز ہو جائے۔ ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر اصلاحی صاحب رحمہ اللہ (م ۱۴۱۸ ھ) الکفایۃ کے علاوہ دیگر کتب حدیث وغیرہ کو بھی سامنے رکھتے تو ان کے لیے واضح ہو جاتا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے میں عقلی ذوق کو کتنی اہمیت حاصل ہے۔

- اِمام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ ھ) کی کتاب معرفۃ علوم الحدیث
- قاضی عیاض رحمہ اللہ (م ۶۴۴ ھ) کی الإلماع
- اِمام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) کی علوم الحدیث
- اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ ھ) کی التقریب والتیسیر
- حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ ھ) کی نظم الدّرر اور ألفیۃ الحدیث
- ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) کی نخبۃ الفکر
- اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ ھ) کی فتح المغیث
- اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) کی تدریب الراوی
- اِمام صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ ھ) کی توضیح الأفکار
- امام قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ ھ) کی قواعد التحدیث

اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ ھ) نے کسی حدیث کی صحت وضعف کے جو اصول الکفایۃ کے حوالے سے بیان کیے ہیں، ان میں حقیقت یہ ہے کہ موصوف کو علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ ھ) کی بات سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ ھ) کے علاوہ بھی بعض علماء مثلاً ابن قیم (م ۷۵۱ ھ)، ابن دقیق العید (م ۷۰۲ ھ)، علامہ بلقینی (م ۸۰۵ ھ) اور علامہ ابن جوزی

(م۵۹۷ھ) رحمہ اللہ وغیرہ نے بھی بعض مقامات پر موضوع روایت کی پہچان کی بعض علامات بیان کی ہیں۔علماء اس بات کو جانتے ہیں کہ کسی چیز کی علامت اور علت (وجہ ضعیف) میں کیا فرق ہوتا ہے۔لہٰذا خطیب بغدادی (م۴۶۳ھ)، ابن قیم (م۷۵۱ھ) یا ابن جوزی (م۵۹۷ھ) رحمہ اللہ کا احادیث کے بارے میں یہ کہنا کہ ان کے ذخیرے میں موضوع روایات چھانٹنے کی بنیادی علامتوں میں سے ایک علامت محدثین کرام رحمہ اللہ کا فنی ذوق بھی ہے،ایک بالکل درست بات ہے۔ان علماء حضرات کے اقوال کا اصل مفہوم یہ ہے کہ بعض علامتیں ایسی ہیں کہ جن کی بنیاد پر ایک محدث پہلی نظر میں ہی کسی حدیث کے صحیح یا موضوع ہونے کے بارے میں ایک فوری رائے قائم کر سکتا ہے،لیکن ان اقوال کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اگر کسی حدیث کے بارے میں کسی محدث کی پہلی رائے یہ ہو کہ وہ موضوع ہے اور بعد میں وہ صحیح یا حسن حدیث کی شرائط پر پوری بھی اترتی ہو تو پھر بھی وہ محدث اس کو ضعیف کہیں گے۔ہم روز مرہ زندگی میں کئی علماء سے جب کسی حدیث کے بارے میں دریافت کرتے ہیں تو وہ اس حدیث کا متن سن کر کہتے ہیں کہ محسوس یہی ہوتا کہ یہ کوئی موضوع روایت ہے،کبھی نظروں سے ایسی روایت گزری نہیں ہے۔اب اگر ان عالم صاحب پر بعد میں واضح جائے کہ یہ روایت حدیث کی فلاں کتاب میں صحیح سند کے ساتھ مروی ہے تو وہ اس کو صحیح قرار دینے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کریں گے۔بعینہ یہی معاملہ سلف صالحین کا ہے، ان کا حدیث کی درس و تدریس میں شغل بہت زیادہ تھا،لہٰذا جب ان سے کسی حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا جاتا تو وہ پہلی نظر میں ہی وہ اپنے وسیع مطالعہ اور طویل تجربہ کی روشنی میں حاصل ہو جانے والے فنی ذوق کی روشنی میں اس روایت کے بارے میں عموما کوئی حکم لگا دیتے تھے اور اس کے لیے انہوں نے کچھ علامتیں بھی مقرر کی ہوئی تھیں کہ اگر ان علامات میں سے کوئی علامت ہو تو اس حدیث کے موضوع ہونے کا امکان غالب ہے۔سلف کا مقصود ان علامات کو بیان کرنے سے ہرگز یہ نہیں ہوتا تھا کہ اگر کوئی روایت، جس میں ان کی بیان کردہ علامات میں سے کوئی علامت پائی جاتی ہو، محدثین کرام رحمہ اللہ کے اصولوں کے مطابق مقبول قرار پائے تو وہ اس کو بھی صرف ان علامات کی بنیاد پر موضوع قرار دیں گے۔ اصلاحی صاحب (م۱۴۱۸ھ) نے اپنی کتاب 'مبادی تدبر حدیث' میں بعض اہل علم یعنی ربیع بن خثیم رحمہ اللہ (م۶۴ھ)، ولید بن مسلم رحمہ اللہ (م۱۹۵ھ) اور جریر رحمہ اللہ (م۷۰ھ) وغیرہ کے جو اقوال ذکر کیے ہیں وہ دراصل معرفة وضع الحدیث کے ضمن میں ضعیف حدیث کی علامات کے طور پر وارد ہوئے ہیں، جیسا کہ چھٹے باب کی دوسرے فصل میں تفصیلاً آئے گا۔

② دوسرا اُصول

◉ اصلاحی صاحبؒ (م۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے دوسری کسوٹی عمل معروف ہے۔اس کی ہدایت نبی ﷺ کے اس ارشاد سے ملتی ہے:

عن محمد بن جبیر بن مطعم عن أبیه قال: قال رسول الله ﷺ «ماحدثتم عنی مما تعرفونه فخذوه وما حدثتم عنی مما تنکرونه فلا تأخذوا به قال: فإنی لا أقول المنکر ولست من أهله»[26]

''محمد بن جبیر بن مطعم اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی روایت اس معروف کے مطابق کی جائے جس سے تم آشنا ہو تو تم اس کو قبول کر لو۔اور اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی ایسی راویت کی جائے جس کو تم منکر محسوس کرو تو اس کو نہ قبول کرو۔حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہ میں منکر کہتا ہوں اور نہ میں منکر باتیں کرنے والوں میں سے ہوں۔''

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر روایت تمہاری معروفات کے مطابق ہو تو اس کو قبول کرو اور اگر ان سے متصادم ہو تو اس کو رد کر دو۔''[27]

تبصرہ

اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) نے اپنے موقف کے اثبات میں جس روایت کو ذکر کیا ہے، آئمہ جرح وتعدیل کے اس پر اقوال ملاحظہ فرمائیں:

◉ اِمام ابن عدی رحمہ اللہ (م ۳۶۵ھ) نے اس روایت کو الکامل فی الضعفاء میں ایک راوی سلیم بن مسلم کی وجہ سے 'غیر محفوظ' قرار دیا ہے۔[۲۸]

◉ علامہ ابن القیسرانی رحمہ اللہ (م ۵۰۷ھ) نے ذخیرۃ الحفاظ میں لکھا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی یونس بن یزید 'ثقہ' نہیں ہے۔[۲۹]

◉ اِمام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے سیر أعلام النبلاء میں اس روایت کو منکر کہا ہے۔[۳۰]

◉ ابن رجب رحمہ اللہ (م ۷۹۵ھ) نے العلوم والحکم میں لکھا ہے کہ ائمہ محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک أصح قول یہ ہے کہ یہ روایت 'مرسل' ہے۔[۳۱]

◉ اِمام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ (م ۲۷۷ھ) نے اس حدیث کو 'معلول' قرار دیا ہے[۳۲]

◉ علامہ البانی رحمہ اللہ (م ۱۴۲۰ھ) نے اس کو 'ضعیف جدًّا' کہا ہے۔[۳۳]

اس قدر ضعیف روایت کو اللہ کے رسول ﷺ کی احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے معیار بنانا کیسے جائز ہوسکتا ہے؟ صحیح بات یہی ہے کہ اصلاحی صاحب نے حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے جو اصول اور کسوٹیاں بیان کی ہیں وہ ان کی اپنی عقل کی اختراعات ہیں کہ جن کو شرعی دلائل سے ثابت کرنے کے لیے انہیں ضعیف احادیث کا سہارا لینا پڑا ہے۔

اصلاحی صاحبؒ نے ایک تو انتہائی ضعیف حدیث کو اپنے فکری استدلال کے لیے دلیل بنایا، دوسرا انہوں نے حدیث کا ترجمہ بھی صحیح نہیں کیا۔ حدیث کے الفاظ تعرفونہ کا ترجمہ یہ بنتا ہے کہ جس کو تم جانتے ہوں یا جس سے تم آشنا ہو یا جس سے تم واقف ہو، جبکہ اصلاحی صاحب اس کا مفہوم 'وہ معروف جس سے تم آشنا ہو' بیان کرتے ہیں۔ اصلاحی صاحب اپنا نقطہ نظر ثابت کرنے کے لیے حدیث کے ترجمے میں خواہ مخواہ 'معروف' کا لفظ درمیان میں کھینچ لائے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اُمت مسلمہ میں ہر دور اسلامی معاشروں میں کئی طرح کی بدعات، دین کے نام پر رائج رہی ہیں جیسا کہ آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں بہت ساری بدعات اِسلامی معاشروں کے معروفات کا درجہ اختیار کر چکی ہیں مثلاً میت کے قرآن خوانی کی اجتماعی محافل، اذان سے پہلے صلاۃ وسلام اور چالیسواں وغیرہ۔ اگر ان معروف بدعات کے خلاف کوئی حدیث بیان کی جائے تو کیا ہم حدیث کو رد کر دیں گے۔ اصلاحی صاحب کے اس اصول کو استعمال کیا جائے تو عمل معروف سے ساری بدعات ثابت ہو جائیں گی اور سنن صحیحہ، عمل معروف (یعنی بدعات) کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود ہوں گی۔

باقی رہا کہ اگر یہ روایت صحیح بھی ہو تو اس کا مفہوم وہی ہے جو ابھی دوسرے اصول کے آخر میں حدیث: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم تنفر منه أشعاركم وأبشاركم و ترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم منه» کے بارے

میں گذرا کہ یہ معرفۃ وضع الحدیث کے موضوع کے ضمن میں ارشادِ نبوی ﷺ ہے۔

③ تیسرا اُصول

◉ اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

''حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے تیسری کسوٹی قرآن مجید ہے۔اس باب میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

عن أبی هريرة عن النبیﷺ أنه قال:«سيأتيكم عنی أحاديث مختلفة فما جاء كم موافقا لكتاب الله وسنتی فهو منی وما جاء كم مخالفا لكتاب الله تعالى و سنتی فليس منی»[۳۴]

''حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا کہ عنقریب تمہارے سامنے مجھ سے منسوب ایسی روایات آئیں گی جو کہ باہم دگر متناقض ہوں گی تو جو کتاب اللہ اور میری سنت کے موافق ہو وہ تو مجھ سے ہیں اور جو کتاب اللہ اور میری سنت کے مخالف ہوں وہ مجھ سے نہیں ہیں۔

اس حدیث میں ہمیں دو اصولوں کی تعلیم دی گئی ہے، لیکن ہم یہاں صرف کتاب اللہ کے کسوٹی ہونے پر بحث کریں گے، سنت رسول پر بحث چوتھی کسوٹی کے تحت آئے گی۔اس میں ہمیں یہ ہدایت دی گئی کہ کوئی حدیث جو کسی پہلو سے قرآن کے خلاف ہو گی وہ قبول نہیں کی جائے گی......قرآن ہر چیز پر نگران ہے۔حق و باطل میں امتیاز کے لیے یہی اصلی کسوٹی ہے اس وجہ سے کوئی چیز اس کے خلاف قبول نہیں کی جا سکتی۔''[۳۵]

◉ اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) کے شاگرد غامدی صاحب بھی اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) کی تائید میں لکھتے ہیں:

''سند کی تحقیق کے بعد دوسری چیز حدیث کا متن ہے۔راویوں کی سیرت و کردار اور ان کے سوانح و حالات سے متعلق صحیح معلومات تک رسائی کے لیے ائمہ محدثین رحمہم اللہ نے اگرچہ کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا اور اس کام میں اپنی عمریں کھپا دی ہیں، لیکن ہر انسانی کام کی طرح حدیث کی روایت میں بھی جو فطری خلا اس کے باوجود باقی رہ گئے ہیں ان کے پیش نظر دو باتیں اس کے متن میں بھی لازماً دیکھنی چاہئیں:

① ایک یہ کہ اس میں کوئی چیز قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو۔

② دوسری یہ کہ علم و عقل کے مسلمات کے خلاف نہ ہو۔

قرآن کے بارے میں ہم اس سے پہلے واضح کر چکے ہیں کہ دین میں اس کی حیثیت میزان و فرقان کی ہے۔وہ ہر چیز پر نگران ہے اور حق و باطل میں امتیاز کے لیے اسے حکم بنا کر اتارا گیا ہے، لہٰذا یہ بات تو مزید کسی استدلال کا تقاضا نہیں کرتی کہ کوئی چیز اگر قرآن کے خلاف ہے تو اسے لازماً رد ہونا چاہیے۔''[۳۶]

تبصرہ

اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) نے اپنے موقف کی تائید میں جو روایت نقل کی ہے وہ حد درجے ضعیف ہے۔اس سلسلہ میں ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

◉ اِمام ابن عدی رحمہ اللہ (م ۳۶۵ھ) نے الکامل فی الضعفاء میں اسے 'غیر محفوظ' کہا ہے۔[۳۷]

◉ اِمام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ھ) نے اپنی 'سنن' میں اس روایت کو ایک راوی 'صالح بن موسیٰ' کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔[۳۸]

◉ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے الرسالۃ میں اس روایت کو مردود کہا ہے۔[۳۹]

⦿ علامہ ابن القیسرانی رحمہ اللہ (م ۵۰۷ ھ) نے ذخیرة الحفاظ میں اسکے ایک راوی 'صالح الطلحی' کو متروك الحدیث کہا ہے۔

⦿ علامہ عجلونی رحمہ اللہ (م۱۱۶۲ھ) نے کشف الخفاء میں اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔[40]

⦿ علامہ صنعانی رحمہ اللہ (م۱۱۸۲ھ) نے الموضوعات میں اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔[41]

⦿ علامہ فیروز آبادی رحمہ اللہ (م ۸۱۶ ھ) نے سفر السعادة میں اس کو أوضع الموضوعات کہا ہے۔

⦿ اِمام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ ھ) کا کہنا ہے کہ یہ روایت باطل اور بے اصل ہے۔[42]

⦿ اِمام یحی بن معین رحمہ اللہ (م۲۳۳ھ) کا قول ہے کہ اس روایت کو زنادقہ نے گھڑا ہے[43]

⦿ علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۹ ھ) کا کہنا ہے کہ یہ روایت قطعا باطل اور بے اصل ہے۔[44]

⦿ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے اسے حد درجے منکر کہا ہے[45]۔

⦿ اِمام شوکانی رحمہ اللہ (م۱۲۵۰ھ) نے الفوائد المجموعة میں اس روایت کو من گھڑت کہا ہے۔[46]

⦿ اس روایت کو شیخ البانی رحمہ اللہ (م۱۴۲۰ھ) نے 'ضعیف جدا' کہا ہے۔[47]

اِمام شوکانی رحمہ اللہ (م۱۲۵۰ھ) نے اس حدیث کو بہ اعتبار سند 'موضوع' قرار دیتے ہوئے اس کے متن پر یہ تبصرہ مزید کیا ہے کہ اگر خود اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے تو یہ حدیث مردود قرار پاتی ہے، کیونکہ کتاب اللہ میں موجود ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جو بھی تم کو دیں تم اس کو قبول کرلو اور جس سے تم کو روک دیں تو تم بھی اس سے رک جاؤ۔

اس بارے میں مزید مفصل بحث ہم مولانا فراہی رحمہ اللہ (م۱۳۴۹ھ) کے 'تصور درایت' کے ذیل میں کر چکے ہیں۔

④ چوتھا اصول

⦿ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ (م۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

''حدیث کے صحیح و سقیم کی پرکھ کے لیے چوتھی کسوٹی سنت معلومہ ہے۔محولہ بالا حدیث کی روشنی میں سنت کا جو ذخیرہ امت کی تحویل میں ہے وہ بجائے خود بھی کسوٹی ہے۔کوئی چیز جو اس سنت معلومہ سے بے گانہ یا متصادم ہو گی ، وہ قبول نہیں کی جائے گی کہ سنن عملی تواتر سے ثابت ہیں، ان پر اخبار آحاد اثر انداز نہیں ہوسکتیں۔سنن روایت کے بالمقابل قدیم تر ہیں......سنت عملی تواتر سے ثابت ہے اس جہ سے اس کے ردوقبول کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔البتہ اخبار آحاد سے متعلق علماء نے تصریح کی ہے کہ بعض صورتوں میں لازماً رد کر دی جاتی ہیں ...خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کے نزدیک بھی وہ تمام اخبار آحاد جو منافی سنت معلومہ اور عمل قائم مقام سنت کے حکم میں داخل ہیں' رد کر دی جائیں گی۔اسی طرح الفعل الجاری مجری السنة عمل قائم مقام سنت کے منافی خبر واحد بھی قبول نہیں کی جائے گی۔الفعل جاری مجری السنة سے صاحب الکفایة کی مراد غالباً وہی چیز ہے جس کو مالکیہ العمل عندنا هکذا سے تعبیر کرتے ہیں۔یعنی کسی باب میں کوئی عمل معروف کی حیثیت سے چلا آ رہا ہے۔اس طرح کے عمل کو مالکیہ سنت ہی کے درجہ میں رکھتے ہیں۔اس لیے کہ جو عمل پوری جماعت سے اس طرح چلا آ رہا ہے، اس کے متعلق قرینہ یہی ہے کہ اسے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی منظوری حاصل ہے۔اس وجہ سے مالکیہ اہل مدینہ کی سنت کے خلاف جس طرح دوسری سنت کو قبول نہیں کرتے اسی طرح اپنے اندر کے لوگوں کے اس عمل کو بھی جو تواتر کے ساتھ چلا آ رہا ہے خبر واحد کے مقابل میں زیادہ قابل اطمینان خیال کرتے ہیں۔یہی حال حنفیہ کا بھی ہے۔وہ بھی ان مسائل میں جن کا تعلق عام لوگوں کی زندگی سے ہو اخبار آحاد کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے بلکہ اس عمل کو ترجیح دیتے ہیں جو لوگوں نے اپنے انتخاب و اجتہاد سے اختیار کر رکھا ہے یا اس معاملہ میں

اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں۔عموم بلوی کی صورت میں ان کے نزدیک اجتہاد خبر واحد سے زیادہ قرین احتیاط ہے''۔[۴۸]

⊙ جناب غامدی صاحب اپنے استاذ امام کی تائید میں لکھتے ہیں:

''یہی معاملہ سنت کا ہے دین کی جو ہدایت اس ذریعے سے ملی ہے اس کے متعلق بھی یہ بات اس سے پہلے پوری قطعیت سے واضح ہو چکی ہے کہ نبی ﷺ نے اسے قرآن ہی کی طرح پورے اہتمام سے جاری فرمایا ہے۔ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جس طرح امت کے اجماع سے ثابت ہے، یہ بھی اسی طرح امت کے اجماع ہی سے اخذ کی جاتی ہے۔سنت سے متعلق یہ حقائق چونکہ بالکل قطعی ہیں، اس لیے خبر واحد اگر سنت کے منافی ہو اور دونوں میں توفیق کی کوئی صورت تلاش نہیں کی جاسکتی تو اسے لامحالہ رد ہی کیا جائے گا۔''[۴۹]

تبصرہ

اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) نے اپنی بیان کردہ چوتھی کسوٹی کے ثبوت کے لیے جس روایت کو بطور دلیل نقل کیا ہے اس کی استنادی حیثیت پر ہم پچھلے اصول کے ذیل میں بحث کر چکے ہیں کہ یہ روایت حد درجے ضعیف اور موضوع ہے۔ جہاں تک اصلاحی صاحب کا یہ کہنا ہے کہ عمل اہل مدینہ، مالکیہ کے نزدیک حجت ہے اور مالکیہ ہر ایسی خبر واحد کو رد کر دیتے ہیں جو کہ عمل اہل مدینہ کے خلاف ہو۔اس بارے میں یہ بات واضح رہے کہ یہ اصول امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا نہیں ہے، بلکہ یہ متاخرین مالکیہ کا ہے۔کیا عمل اہل مدینہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے ہاں نقد روایت کا کوئی اصول ہے؟ اس موضوع پر ہم تیسرے باب کی دوسری فصل میں کافی کچھ لکھ آئے ہیں۔اس ضمن میں اہل علم کے مزید کچھ اقوال ملاحظہ فرمائیں:

⊙ مولانا غازی عزیر مبارکپوری حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''راقم کو مالکیہ کی جس قدر بھی متداول و غیر متداول کتب کے مطالعے کا موقع ملا ہے ان میں سے کسی میں بھی یہ چیز نظر نہیں آئی کہ اہل مدینہ کا تعامل امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک سنت بلکہ سنت سے بڑھ کر درجہ رکھتا ہے۔جمہور اہل اسلام کی طرح امام مالک رحمہ اللہ (م۱۷۹ھ) بھی اثبات سنت میں شہرت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے بلکہ سند کو ہی اس کی معرفت کا ذریعہ سمجھتے تھے...یہ درست ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے اپنی کتاب الموطأ میں تقریباً چالیس مقامات پر اہل مدینہ کے اجماع کا تذکرہ فرمایا ہے لیکن تمام اصحاب بصیرت جانتے ہیں کہ ان تمام مواقع پر امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کی مراد تائید، ترجیح اور اظہار واقعہ ہے، اس سے کسی صحیح سنت نبوی کی رد میں حجت پکڑنا یا سنت نبوی پر اہل مدینہ کے عمل کو فوقیت یا ترجیح دین ہرگز مقصود نہیں ہے۔اہل مدینہ کے عمل کو تائیداً نقل کرنے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اہل مدینہ کے عمل کو سنت کی بنیاد سمجھتے تھے لہٰذا ان کو اگر کوئی سنت اہل مدینہ کے علم و عمل کے خلاف ملتی تو وہ اسے منسوخ قرار دیتے تھے۔ان پراگندہ اور باطل خیالات کو امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کی جانب منسوب کرنا قطعاً بے بنیاد، بہتان عظیم اور سراسر ظلم ہے۔''[۵۰]

امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے زمانے میں خلیفہ منصور (م ۱۵۸ھ) اور پھر خلیفہ ہارون الرشید (م۱۹۳ھ) کا یہ خیال تھا لوگ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کی فقہی آراء پر عمل کریں اور ان کتاب کی الموطأ کو قضاء و قانون کی سرکاری کتاب کا درجہ دے دیا جائے لیکن امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے اس کو ماننے سے انکار کر دیا۔

⊙ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لجميع الأمة وانما هو اختيار منه لما رأى عليه

العمل ولم یقل قط فی مؤطاہ ولا غیرہ لا یجوز العمل بغیرہ بل یخبر اخبارا مجردا أن ھذا عمل أھل بلدہ فإنہ رضی اللہ عنہ و جزاہ عن الإسلام خیرا ادعی اجماع أھل المدینۃ فی نیف وأربعین سنۃ[۵۱]

''اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عمل اہل مدینہ اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک تمام امت کے لیے حجت نہیں تھا بلکہ اِمام صاحب رحمہ اللہ نے اپنے ذاتی عمل کے لیے اس کو اختیار کیا اور مؤطا یا اس کے علاوہ کہیں بھی یہ نہیں کہا کہ اس کے بغیر عمل جائز نہیں ہے بلکہ اِمام صاحب رحمہ اللہ صرف یہ لکھتے ہیں کہ ان کے شہر والوں کا عمل یہ ہے۔ اللہ تعالی اِمام صاحب رحمہ اللہ پر رحم کرے کہ انہوں نے چالیس سے زائد مسائل میں اہل مدینہ کے اجماع کا دعوی کیا ہے۔''

جہاں تک متاخرین مالکیہ کا یہ کہنا ہے کہ اہل مدینہ کا عمل صحیح حدیث کے مقابلے میں راجح اور معتبر ہے تو ان کا یہ اصول درست نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بہت سے ایسے صحابہ رضی اللہ عنہم جو کہ مدینہ میں رہتے تھے تبلیغ و اشاعت دین کی غرض سے دوسرے شہروں میں منتقل ہو گئے۔ اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کے بقول تقریبا تین صد صحابہ رضی اللہ عنہم نے مدینہ سے مختلف اوقات میں کوفہ وغیرہ کی طرف نقل مکانی کی تھی۔ اب دوسرے علاقوں میں جانے کے بعد کیا ان صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل غیر معتبر ہو گا؟ کیا ان سابقہ مدنی صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل' اہل مدینہ کے عمل میں شمار نہیں ہو گا؟

◉ اس بارے میں اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے کیا خوبصورت بات کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

الجدران و المساکن و البقاع لا تأثیر لھا فی ترجیح الأقوال و انما التأثیر لأھلھا و سکانھا[۵۲]

''ترجیح اقوال میں در و دیوار، مکان اور علاقے غیر مؤثر ہوتے ہیں۔ اس کے لیے تو ان علاقوں کے رہنے والے اور ساکنین ہی موثر ہوتے ہیں۔''

'عموم بلوی' کی صورت میں حنفیہ کا قیاس کو خبر پر ترجیح دینا بھی ایک غیر معقول فعل ہے۔ اس مسئلے پر ہم مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) کے تصور درایت کے ذیل میں اور تیسرے باب کی فصل اول میں مفصل بحث کر چکے ہیں۔

⑤ پانچواں اصول

◉ اصلاحی صاحب رحمہ اللہ (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

''عقل کلی حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے پانچویں کسوٹی کا کام دیتی ہے۔ اس باب میں صاحب الکفایہ کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔ عقل کے منافی روایات قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دین کی بنیاد، جیسا کہ دوسری جگہ بیان ہو چکا ہے، تمام تر عقل و فطرت پر ہے۔ عقل و فطرت ہی کے مقتضیات و مطالبات ہیں جو قرآن و سنت میں اجاگر کیے گئے ہیں اور اللہ اور رسول ﷺ نے عقل اور فطرت ہی کے حوالے سے لوگوں پر حجت قائم کی ہے اور ان لوگوں کو عقل کا دشمن گردانا ہے جنہوں نے ہوائے نفس کی پیروی میں دین فطرت کی مخالفت کی۔ ایسی صورت میں یہ کس طرح ممکن ہے کہ کوئی ایسی روایت قبول کی جائے جو دین کی اصل بنیاد ہی کی نفی کرنے والی ہو، چنانچہ منافی عقل روایات قبول نہیں کی جائیں گی۔ یہ امر ملحوظ رہے کہ یہاں زیر بحث افراد و انفار کی عقل نہیں، بلکہ عقل کلی ہے جو انسانوں پر اللہ تعالیٰ کا سب سے بڑا شرف ہے۔''[۵۳]

◉ غامدی صاحب اپنے استاد کی تائید میں لکھتے ہیں:

''علم و عقل کے مسلمات بھی اس باب میں یہی حیثیت رکھتے ہیں۔ قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ اس کی دعوت تمام تر انہی مسلمات پر مبنی ہے۔ توحید و معاد جیسے بنیادی مباحث میں بھی اس کا استدلال اصلا انہی پر قائم ہے اور انہی کے تقاضے اور مطالبات وہ اپنی تعلیمات سے لوگوں کے سامنے نمایاں کرتا ہے۔ قرآن کا ہر طالب علم اس بات سے واقف ہے کہ وہ انہیں حکم کی حیثیت سے پیش کرتا

ہے۔اس نے مشرکین عرب کے سامنے بھی انہیں قول فیصل کے طور پر پیش کیا ہے اور یہود و نصاری کے سامنے بھی۔ان کے مخالفین کو وہ ہوائے نفس کا پیرو قرار دیتا ہے۔وجدان کے حقائق، تاریخ کی صداقتیں، تجربے اور مشاہدے کے ثمرات و نتائج، یہ سب قرآن میں اسی حیثیت سے زیر بحث آئے ہیں۔لہذا وہ چیزیں جنہیں خود قرآن نے حق و باطل میں امتیاز کے لیے معیار ٹھہرایا ہے، ان کے خلاف کوئی خبر واحد آخر کسی طرح قابل قبول ہو سکتی ہے؟ بالبداہت واضح ہے کہ ہم اسے ہر حال میں رد ہی کریں گے۔''[۵۴]

تبصرہ

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بعض سلف صالحین مثلاً خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ)، علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) اور علامہ سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) وغیرہ نے اپنی بعض تحریروں میں موضوع روایت کی پہچان اور علامتوں میں سے ایک علامت یہ بھی بیان کی ہے کہ وہ عقل صریح کے خلاف ہو، لیکن ان سلف صالحین کے ہاں خبر واحد کا عقل صریح کے خلاف ہونا موضوع حدیث کی علامت تو ہے، لیکن علت یا سبب نہیں ہے۔علت اور علامت میں فرق کے حوالے سے ہم اسی فصل میں پیچھے بھی بحث کر آئے ہیں، جبکہ دوسرے باب کی دوسری فصل اور چھٹے باب کی دوسری فصل میں بھی اس تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

◉ اس بارے میں مولانا غازی عزیر صاحب حفظہ اللہ نے بھی بہت اچھی بحث کی ہے۔وہ لکھتے ہیں:

''لیکن یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو بات آج کسی فرد واحد کی عقل سے مدرک نہ ہو وہ دوسرے افراد کی عقول یا خود اسی فرد کے لیے کچھ زمانہ گزرنے کے بعد یا مزید غور وخوض کے بعد بھی غیر مدرک عقل ہی رہے۔غیر مدرک عقل امر کی ایک مثال سریر سلیمانی کا بر دوش ہوا اڑنا ہے۔اگرچہ یہ عمل خلافِ عادت ہے مگر خلافِ عقل ہرگز نہیں ہے۔عام طور پر اس معاملے میں استبعادِ عقل صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ انسان اپنی محدود طاقت وقدرت کو اللہ عز وجل کی لامحدود طاقت وقدرت کے ہم پلہ سمجھ لیتا ہے......اسی طرح یہ سوال بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری کی عقل کو معیار سمجھا جائے گا یا چودھویں صدی ہجری کی عقل کو؟ اگر جواب یہ دیا جائے کہ پہلی صدی ہجری کی عقل کو، کہ اس دور کے لوگ عہد رسالت سے قریب تر تھے اور دین کا فہم ہم سے بہتر رکھتے تھے تو ہم یہ کہیں گے فلسفہ جدید وقدیم کا مطالعہ تو اس کے برخلاف یہ بتاتا ہے کہ ہر صدی کے محققین وعقلاء نے اپنی سابقہ صدیوں کے اصول ونظریات کو نہ صرف فرسودہ قرار دیا بلکہ فرسودہ ثابت بھی کر دکھایا ہے۔میڈیکل سائنس اور علم نفسیات کی روشنی میں بھی انسانی ذہن روز افزوں ترقیاتی منازل طے کرتا جا رہا ہے، پس ممکن ہے کہ جو چیز پہلی صدی ہجری کی عقول تک رسائی نہ پا سکی ہو وہ چودھویں یا پندرھویں صدی ہجری میں قابل فہم یا قابل ادراک ہو جائے۔لہذا یہ متعین کرنا بے حد مشکل ہے کہ کس صدی کی عقل کو اصل معیار سمجھا جائے گا؟''[۵۵]

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب کوئی حدیث محدثین رحمہم اللہ کے اصولوں کے مطابق صحیح ثابت ہو جائے تو کبھی عقلِ صحیح کے خلاف نہیں ہوتی۔علماء نے ایسی تمام روایات کہ جن کے بارے میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہیں، مطابقِ عقل ثابت کیا ہے اور اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔اِمام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) کی کتاب درء تعارض العقل و النقل، اس موضوع پر ایک وقیع اور علمی کتاب ہے۔

⑥ چھٹا اصول

◉ اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے چھٹی اور آخری کسوٹی دلیل قطعی ہے جیسا کہ ابھی اوپر گزر چکا ہے، خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) بھی اس اصول کو مانتے اور پیش کرتے ہیں کہ دلیل قطعی کے منافی خبر واحد قبول نہیں کی جائے گی۔دلیل خواہ عقلی

ہو یا نقلی، بہرحال ایک ایسی خبر کے مقابلے میں اپنے اندر زیادہ اطمینان کا پہلو رکھتی ہے جس کی رسول کی طرف نسبت مشکوک ہے۔ اتباع رسول کے پہلو سے بھی مشکوک خبر کے مقابل میں دلیل کی راہ زیادہ مامون ہے۔ یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ رسول ﷺ سے نسبت رکھنے والی بات اگرچہ اس کی نسبت مشکوک بھی ہو عقلی فیصلوں سے زیادہ قابل اطمینان ہے۔ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اجتہادی غلطی میں مبتلا ہونا جھوٹ میں پڑنے سے بہرحال زیادہ اہون ہے۔ اجتہادی غلطی کی اصلاح ہو سکتی ہے، لیکن اگر اللہ کے رسول کی طرف کوئی غلط طور پر منسوب بات مذہب بن گئی تو اس کے فتنے بہت دور تک پہنچیں گے اور ان کی اصلاح کا کوئی امکان باقی نہیں رہے گا۔''[56]

تبصرہ

اِصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) کے نزدیک دلیل قطعی کی دو قسمیں کی ہیں:

① ایک عقلی ہے، جس سے ان کی مراد قیاس واجتہاد ہے۔

② دوسری نقلی کہ جس سے ان کی مراد قرآن کی وہ تفسیر ہے جو کہ قطعی ذرائع (یعنی نظم قرآن' محاورہ عرب وغیرہ) سے حاصل ہو۔

اللہ کے رسول ﷺ کی صحیح احادیث نصوص قطعیہ کا درجہ رکھتی ہیں۔ لہٰذا ان کے مقابلے میں کیا جانے والا ہر قیاس مردود اور فاسد ہے۔ قیاس کے بارے میں صحیح موقف جو ائمہ محدثین رحمہم اللہ، مثلا اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ)، اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور اِمام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) وغیرہ نے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ قیاس ضرورت کے وقت مشروع ہے اور اگر خبر موجود ہو تو قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے۔

◉ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) لکھتے ہیں:

لا یحل القیاس و الخبر موجود کما یکون التیمم طهارة عند الاعواز من الماء و لا یکون طهارة اذا وجد الماء إنما یکون طهارة فی الاعواز[57]

''خبر کی موجودگی میں قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ تیمّم اس وقت طہارت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ پانی موجود نہ ہو۔ لیکن اگر پانی موجود ہو تو تیمّم سے طہارت حاصل نہ ہوگی۔''

یہی قول اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کا بھی ہے۔

◉ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

فإذا لم یکن عند الإمام أحمد فی المسألة نص و لا قول الصحابة أو واحد منهم و لا أثر مرسل أو ضعیف عدل إلی الأصل الخامس و هو القیاس فاستعمله للضرورة[58]

''پس جب اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے پاس کسی مسئلے میں نص یا صحابہ رضی اللہ عنہم کا قول یا کوئی مرسل روایت یا ضعیف خبر نہیں ہوتی تو وہ (کسی مسئلے کے حل کے لیے) اپنے پانچویں اصول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ قیاس ہے پس وہ قیاس کو ضرورتاً استعمال کرتے ہیں۔''

◉ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) کا اپنا بھی یہی موقف ہے، وہ لکھتے ہیں:

یصار إلی الإجتهاد و إلی القیاس عند الضرورة۔ وهذا هو الواجب علی کل مسلم اذ اجتهاد الرأی إنما یباح للمضطر کما تباح له المیتة و الدم عند الضرورة ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ وکذلك القیاس إنما یصار إلیه عند الضرورة۔ قال الإمام أحمد: سألت الشافعی عن القیاس فقال: عند الضرورة ذکره البیهقی فی مدخله .[59]

''اجتہاد اور قیاس ضرورت کے وقت ہوگا۔اور یہی بات ہر مسلمان پر واجب ہے کیونکہ رائے کا اجتہاد مضطرب کے لیے مباح ہے جیسا کہ اس کے لیے ضرورت کے وقت مردار اور خون مباح ہے۔ارشاد باری تعالی ہے: پس جو بھی مجبور کر دیا گیا اس حال میں کہ وہ نہ تو زیادتی کرنے والا ہو اور نہ ہی حد سے بڑھنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بے شک اللہ تعالیٰ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔اسی طرح قیاس بھی ضرورت کے وقت ہوگا۔ اِمام احمدؒ (م ۲۴۱ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) سے قیاس کے بارے میں سوال کیا: تو انہوں نے جواب دیا: ضرورت کے وقت ہوگا۔اس اثر کو اِمام بیہقی رحمہ اللہ (م ۴۵۸ھ) نے 'مدخل' میں بیان کیا ہے۔''

- اسی موقف کو اِمام ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے بھی بیان کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

القیاس مشروع عند الضرورة لا أنه أصل برأسه[60]

''قیاس تو صرف ضرورت کے وقت ہوتا ہے نہ کہ یہ بذاتہ کوئی اصل ہے۔''

- علامہ ابن سمعانی رحمہ اللہ (م ۴۷۹ھ) فرماتے ہیں:

متی ثبت الخبر صار اصلا من الأصول و لا یحتاج إلی عرضه علی أصل آخر لأنه إن وافقه فذاك و إن خالفه لم یجز رد أحدهما لأنه رد للخبر بالقیا س و هو مردود بالاتفاق فان السنة مقدمة علی القیاس بلا خلاف[61]

''جب خبر ثابت ہو جائے تو وہ اصول شرعیہ میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور اس کو کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی احتیاج نہیں ہوتی کیونکہ اگر تو وہ اس کے موافق ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ اس کے مخالف ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی رد کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ یہ خبر کا قیاس کے ذریعے رد شمار ہوگا اور ایسا رد بالاتفاق مردود ہے کیونکہ سنت ہر حال میں قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔''

محدثین کرام رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ قیاس اگر صحیح ہو تو وہ کسی طور پر بھی صحیح خبر سے معارض نہیں ہوتا۔بلکہ جتنی بھی ایسی اخبار صحیحہ کہ جن کے بارے میں یہ دعوی کیا گیا ہے کہ وہ قیاس کے خلاف ہیں، علماء نے ان کو قیاس کے مطابق ثابت کیا ہے مثلا حدیث مصراۃ و غیرہ۔

- شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) لکھتے ہیں:

أن جماعة من الفقهاء زعموا أنه یجوز رد حدیث یخالف القیاس من کل وجه فتطرق الخلل الی کثیر من الأحادیث الصحیحة کحدیث مصراة و حدیث القلتین فلم یجد أهل الحدیث سبیلا فی الزامهم الحجة إلا أن یبینوا انها توافق المصالح المعتبرة فی الشرع[62]

''فقہاء رحمہم اللہ کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایسی حدیث کو رد کرنا جائز ہے جو کہ قیاس کے مخالف ہو۔اس وجہ سے بہت سی صحیح احادیث شکوک وشبہات کی نظر ہوگئیں مثلا حدیث مصراۃ اور حدیث قلتین۔اس صورت حال میں محدثین رحمہم اللہ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ان فقہاء کرام رحمہم اللہ پر حجت قائم کریں اور یہ واضح کریں کہ اس قسم کی روایات شریعت کی مصالح معتبرۃ کے موافق ہیں۔''

اس کے علاوہ یہ بات بھی درست ہے کہ قیاس میں شبہ حدیث کی نسبت زیادہ ہوتا ہے۔کیونکہ حدیث میں اصل شبہ اس کی نقلِ روایت میں ہے اور جب ثابت ہو جائے کہ نقل روایت میں عدالت، ضبط، اتصال سند، علت کا ہونا اور عدم شذوذ موجود ہے تو یہ شبہ رفع ہو جاتا ہے۔لیکن قیاس میں شبہ اس کے ارکان میں موجود ہے۔مثلا ایک مجتہد نے جو علت نکالی ہے کیا واقعتاً وہی علت شارع کے بھی پیش نظر تھی یا نہیں۔اسی طرح مقیس میں وہ علت پائی جاتی ہے یا نہیں، اس میں بھی غلطی کا امکان موجود ہے۔

عام طور پر یہ جو معروف ہو گیا ہے کہ احناف کا یہ مسلک ہے کہ وہ خبر کے مقابلے قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، صحیح نہیں ہے۔یہ متاخرین

فقہائے احناف رحمہم اللہ کی ایک محدود جماعت کا موقف ہے۔اس کے متعلق تفصیلی بحث تیسرے باب کی دوسری فصل میں گذر چکی ہے۔

جہاں تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور جمہور فقہائے احناف رحمہم اللہ کا تعلق ہے، تو ان کے نقطہ نظر کے مطابق ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔

◉ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

وأصحاب أبی حنیفة مجمعون علی أن ضعیف الحدیث مقدم علی القیاس والرأی و علی ذلك بنی مذهبه [۶۳]

''اصحاب ابی حنیفہ رحمہ اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا جائے گا اور اسی اصول پر مذہب حنفی کی بنیاد ہے۔''

یہ تو اصلاحی (م ۱۴۱۸ھ) صاحب کی عقلی دلیلِ قطعی کا ایک مختصر سا ناقدانہ جائزہ تھا، جبکہ ان کی نقلی دلیلِ قطعی کے حوالے سے ہم مولانا حمید الدین فراہی (م ۱۳۴۹ھ) کے تصورِ 'درایت' کے ذیل میں گفتگو کر چکے ہیں۔پس ثابت ہوا کہ دلیلِ قطعی چاہے عقلی ہو یا نقلی، دونوں صورتوں میں خبر واحد کو اس پر مقدم کیا جائے گا۔

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) سیرت النعمان:ص۱۶۳

(۲) حسن البیان فی ما فی سیرۃ النعمان:ص۷۵،۷۶

(۳) سیرت النعمان:ص۱۹۱،۱۹۲،۱۹۳

(۴) فتح الباری: ۴/ ۲۵۷

(۵) سیرت النعمان:ص۱۹۳،۱۹۴

(۶) مقدمہ نظام القرآن:ص۳۹

(۷) مفتی شفیع،محمد : معارف القرآن،ادارۃ المعارف ،کراچی،۱۹۹۵ء: ۶/ ۱۸۸

(۸) مقدمہ نظام القرآن:ص۳۹

(۹) زاہد الراشدی،ماہنامہ الشریعہ،گوجرانوالہ: نومبر ۲۰۰۷،مضمون نگار حافظ محمد زبیر

(۱۰) ماہنامہ الشریعہ: نومبر ۲۰۰۷،مضمون نگار حافظ محمد زبیر

(۱۱) الکفایۃ فی علم الروایۃ:ص۴۳۰

(۱۲) اصلاحی،امین احسن:مبادی تدبر حدیث،فاران فاؤنڈیشن،لاہور،۲۰۰۰ء: ص۵۸،۵۹

(۱۳) الوھم والإیھام:۵/ ۳۰۹ کتاب نہیں ملی

(۱۴) ابن مفلح ، شمس الدین أبی عبد اللہ :الآداب الشرعیة و المنح المرعیة ،جمعیة إحیاء التراث الإسلامی ،کویت ،۱٤۱۸ھـ ـ ۱۹۹۷م : ۲/ ۲۸۷

(۱۵) تفسیر ابن کثیر:۳/ ۴۸۶

(۱۶) تفسیر ابن کثیر:۴/ ۲۷۵

(۱۷) الهیثمی،نو رالدین علی بن أبی بکر :مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،تصویر دار الکتاب العربی ،بیروت،الطبعة الثالثة، ۱٤۰۲ھـ: ۱/ ۱۵۴

(۱۸) النکت علی الموضوعات از سیوطی: ص۴۹

(۱۹) ابن عراق الکنانی،أبی الحسن علی بن عبد اللطیف: تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة المو ضو عة تحقیق:عبد الوهاب عبد اللطیف،دار الکتب العلمیة،بیروت،الطبعة الاولی ،۱۳۹۹ھـ: ۱/ ۶

(۲۰) البانی،محمد ناصر الدین:سلسلة أحادیث الصحیحة،مکتبة المعارف ،الریاض، ۱٤۲۱ھـ ـ ۲۰۰۰م

: ۳۲/۶ ؟؟

(۲۱) العلوم والحکم :۱۰۴/۲

(۲۲) الفوائد المجموعة: ص۲۸۱،۲۸۲

(۲۳) مقالہ برعنوان: ''اصلاحی نظریہ حدیث'' (مخطوط)از غازی عزیرمبارکپوری: جلد۲، باب ہشتم،ص۱۳،۱۴

(۲۴) الفتوحات المکية: ۲۳۵/۲

(۲۵) رسائل لابن عربی: ص۴، و الفتوحات المکية:۳۹۹/۲

(۲۶) الکفاية:ص۴۳۰

(۲۷) مبادی تدبر حدیث:ص۶۵،۶۶،۶۷

(۲۸) ابن عدی ، أبی احمد عبد الله بن عدی الجرجانی :مقدمة الکامل فی ضعفاء الرجال ، دار الفکر ، بیروت ، الطبعةالاولی ، ۱٤۰٤هـ ۱۹۸٤م: ۳۳۸/۴

(۲۹) ذخیرة الحفاظ: ۲۰۷۵/۴

(۳۰) سیر أعلام النبلاء: ۵۲۴/۹

(۳۱) ابن رجب حنبلی :جامع العلوم والحکم ، جمعية إحياء التراث الإسلامی ،کویت ، ۱٤۱۹هـ ـ ۱۹۹۸م : ۱۰۵/۲

(۳۲) ابن ابی حاتم الرازی ،عبد الرحمن بن محمد بن إدريس : العلل الحديث، دارالمعرفة ، بیروت ، ۱٤۰۵هـ: ۲/ ۳۱۰

(۳۳)البانی ، محمد ناصر الدین :سلسلة أحاديث الضعيفة والموضوعة ، مکتبة المعارف ، الرياض ، ۱٤۲۱هـ ـ ۲۰۰۰م : ؟؟:۱۰۹۰

(۳۴) الکفاية: ص۴۳۰

(۳۵) مبادی تدبر حدیث:ص۶۷،۶۸

(۳۶) اصول ومبادی از جاوید غامدی: ص

(۳۷) الکامل فی الضعفاء: ۱۰۶/۵

(۳۸) سنن الدارقطنی: ۴۵۰/۳

(۳۹) الرسالة للشافعی: ص۲۲۴

(۴۰) کشف الخفاء: ۸۶/۱

(۴۱) الموضوعات: ۷۶

(۴۲) معالم السنن از امام خطابی: ۹/۷

(۴۳) ایضا

(۴۴) عون المعبود:۳۲۹/۴

(۴۵) لسان المیزان:۴۵۵/۱

(۴۶) الفوائد المجموعة: ص۲۱۱

(۴۷) السلسلة الضعیفة:۱۰۶۹

(۴۸) مبادی تدبر حدیث:ص۷۰،۷۱

(۴۹) اصول ومبادی: ص

(۵۰) اصلاحی نظریہ حدیث (مخطوط) از مبارکپوری: جلد۲، باب ششم، ص۱۱۰، ۱۰۱

(۵۱) اعلام الموقعین:۲۹۷/۲

(۵۲) اعلام الموقعین: ۲۹۵/۲

(۵۳) مبادی تدبر حدیث:ص۷۱،۷۲

(۵۴) اصول ومبادی: ص

(۵۵) اصلاحی نظریہ حدیث (مخطوط) از مبارکپوری: جلد۲، باب ہشتم، ص۵۳

(۵۶) مبادی تدبر حدیث:ص۷۴،۷۵

(۵۷) الرسالة: ۵۹۹،۶۰۰

(۵۸) إعلام الموقعین، باب أصول فتاوی أحمد بن حنبل، فصل الخامس القیاس للضرورة

(۵۹) إعلام الموقعین، باب القول فی التقلید و انقسامه، فصل یصار إلی الإجتهاد و إلی القیاس عند الضرورة

(۶۰) فتح الباری:۲۹۸/۱۳

(۶۱) فتح الباری:۳۶۶/۴

(۶۲) حجة الله البالغة:۹/۱

(۶۳) اعلام الموقعین:۷۷/۱

باب ششم

اِسناد ومتن کی تحقیق میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور محدثین رحمہم اللہ کا منہج

چند شکوک وشبہات اور ان کا تنقیدی جائزہ

دورِ جدید میں اصطلاح سازی کے فتنہ نے مختلف علوم وفنون میں کئی طرح سے گل کاریاں کی ہیں۔ ایک عام مسلمان تو کیا اچھا خاصا عالم فاضل شخص بھی ان اصطلاحات کے غلط استعمالمیں تذبذب کا شکار ہوجاتا ہے۔ انہی جدید اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح 'درایت' بھی ہے، جس کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ متنِ حدیث کی تحقیق میں قرآن کریم اور عقل عام کو معیار بنایا جائے اور جو متن اس کسوٹی پر پورا نہ اترتا ہو اس کو بلا چون و چرا رد کردیا جائے اور اس بات کی کوئی پروانہ کی جائے کہ ثبوت کے اعتبار سے یہ متن کس اعلیٰ درجہ کے رواۃ اور بلند پائے کے ثقات نے نقل کیا ہے۔ حتیٰ کہ انتہا یہ ہے کہ اس تصور کو بعض امثالِ صحابہ سے سند جواز فراہم کی جاتی ہے، جنہیں کتب حدیث میں 'اِستدراکاتِ صحابہ' کا عنوان دیا گیا ہے، حالانکہ اِستدراکاتِ صحابہ کی حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ حضرات صحابہ کا باہمی اختلاف متن برائے متن کی تحقیق کے قبیل سے کبھی نہیں ہوتا تھا، بلکہ جب بھی ان میں کسی روایت کے قبول کے حوالے سے اختلاف ہوا تو اس کا تعلق تحملِ حدیث میں راوی کے فہمِ واقعہ سے تھا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اس اِستدراک کو ہم 'درایت حدیثی' کا نام بھی دے سکتے ہیں، جس کا ذکر پہلے باب میں گذر چکا ہے۔ 'اہل درایت' نے بھی اس بات کو محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے تسلیم کیا ہے کہ انہوں نے نقد حدیث میں تحمل واقعہ کے ضمن میں فہم راوی کی غلطیوں کی تحقیق بھی فرمائی ہے، جیسا کہ علامہ تقی امینی رقم طراز ہیں کہ ''علم درایت حدیث کے اصلا دو جزء ہیں: فہم حدیث اور نقد حدیث''[1]

واضح ہوا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نقد روایت کے ساتھ ساتھ تحمل واقعہ کے ضمن میں راوی کے فہم کی خطا کی بھی تحقیق کرتے ہیں اور یہی 'اِستدراکاتِ صحابہ' کا موضوع ہے۔

اِستدراکاتِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی نوعیت

اِستدراکات صحابہ کے بارے میں ہمارا خیال یہ ہے کہ جس طرح کسی واقعہ کے نقل میں الفاظ کی صورت میں تعبیر چونکہ شاہدین واقعہ کی اپنی ہوتی ہے، لہٰذا مخبرین کی اخبار، واقعہ کے مختلف پہلوؤں کے بیان کے اعتبار سے بسا اوقات مختلف بھی ہوجاتی ہیں لیکن جیسا کہ یہ بات واضح ہے کہ یہ اختلاف تضاد کے بجائے واقعہ کے متنوع پہلوؤں کا بیان ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح جب سنت کے مخبرین کی روایات کو اکٹھا کیا جاتا ہے تو پہلے مکمل کوشش کرکے ان کی متعدد مختلف النوع جہات کو باہم مربوط کرتے ہیں اور جب واقعہ کی تصویر مکمل ہوجاتی ہے تو اس اختلاف کی ضمن میں اس پر غور کیا جاتا ہے کہ روایت میں مخبرین نے واقعہ کی تعبیر میں تحمل واقعہ کے بارے میں اپنے فہم کے مطابق جن الفاظ کا چناؤ اپنے ذوق سے کیا ہے، کیا وہ واقعہ کی مکمل اور حقیقی تصویر کے مطابق ہیں یا نہیں؟ عام طور پر فتنہ گر لوگ شاہدین واقعہ کے اس قسم کے اختلاف کو بھی تضاد باور کروانے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ اپنے مقاصد کو پورا کیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ جن اہل علم نے صحابہ کے مابین اس قسم کے استدراکات کو تصنیف وتالیف کا موضوع بنایا ہے، انہیں اس قسم کی امثلہ سے کبھی بھی تشویش نہیں ہوئی۔

اِستدراکاتِ صحابہ علی الصحابہ کے ضمن میں جن دو کتب کو سرفہرست ذکر کیا جاتا ہے وہ اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) کی عین الإصابة فی ما استدرکته عائشة علی الصحابة اور اِمام زرکشی رحمہ اللہ (م۷۹۴ ھ) کی الاجابة لإیراد ما استدرکته عائشة علی الصحابة ہیں، لیکن ان دونوں کتب کے مصنفین نے اپنی تصنیفات کے مقدموں ہی میں واضح کردیا گیا کہ ان کتب کا

موضوع تحمل واقعہ میں شاہدین کے فہم کا اختلاف ہے، ورنہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین قبول روایت میں دیگر صحابہ کی منقولات کو بلا کسی تردد کے قبول کرتے تھے۔ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے بھی 'الرسالۃ' میں اس بات پر کافی زور دیا ہے کہ صحابہ کو سنت کی روایت میں عین اسی طرح خیال کرنا چاہیے جس طرح کہ کسی واقعہ کے تحمل اور پھر اس کی روایت میں شاہدین کو خیال کیا جاتا ہے۔[۲]

* بسا اوقات اِستدراکات کی نوعیت 'درایت حدیثی' کے بجائے یوں ہوتی ہے کہ اِستدراک کرنے والا صحابی روایت کو معلومات دین کے صریح مخالف پانے کی بنا پر ماننے سے انکار کر دیتا ہے کہ راوی حدیث اپنے حافظہ کے اعتبار سے کسی نسیان کا شکار ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صحابہ باہم ایک دوسرے کی عدالت پر تو اتفاق کرتے تھے، لیکن نسیان کی غلطی کی بحث بہر حال ان میں موجود تھی کیونکہ صحابیت کے شرف سے بشری قوی کی کمزوریوں کا اِزالہ نہیں ہو جایا کرتا۔ انہی امثلہ کی روشنی میں بعد ازاں محدثین کرام رحمہم اللہ نے اصول مقرر فرمایا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سب عادل ہیں، لیکن محدثین کرام رحمہم اللہ میں سے کوئی بھی اس بات کا دعویدار نہیں کہ صحابہ کی عدالت کا لازمہ یہ ہو کہ ان کی ضبط سے متعلق غلطیوں کو بھی قبول کر لیا جائے۔ ذخیرہ حدیث میں موجود مثالوں میں سے عام طور پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمومی اِستدراکات علی الصحابہ اسی قبیل سے تعلق رکھتے ہیں۔

حدیث رسول میں اِستدراکات کا آغاز اگرچہ عہد صحابہ ہی سے ہو گیا تھا، لیکن ان کے منہج اِستدراک یا تنقیدی طرز عمل سے یہ بات قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ حدیث کو محض عقل یا قرآن کے خلاف ہونے کی بنا پر رد کر دیا ہو اور اس کے صحیح ہونے کی کوئی پروا نہ کی ہو کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عام رویہ، فطری رجحان اور ایمان یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کے ثبوت کے یقینی ہو جانے کے بعد کوئی حدیث قرآن حکیم یا عقل عام کے خلاف ہرگز نہیں ہو سکتی ہے۔ ہاں ایک بات ضرور تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ ناقلین سنت صحابہ بھی آخر انسان تھے اور تحمل واقعہ کے وقت فہم واقعہ کے سلسلہ میں کسی غلط فہمی کا شکار ہو سکتے تھے، لہٰذا واقعہ کے کسی خاص پہلو کی طرف اگر حضرات صحابہ کرام نے اپنے ساتھیوں کی توجہ مبذول کروا دی جو کہ دیگر حضرات کی نظروں سے اُوجھل رہ گیا تھا تو اس میں اچنبھے والی کوئی بات نہیں ہے۔ بلکہ وہ ہستیاں تو اپنے اس طرز عمل کی بنیاد پر خراج تحسین کی مستحق قرار پاتی ہیں جنہوں نے عہد رسالت میں ظہور پذیر ہونے والے کسی بھی واقعہ کی مکمل عکسی تصویر ہمارے سامنے اس انداز اور اس اسلوب میں پیش فرما دی کہ اب صدیاں گذرنے کے بعد بھی گویا یہ تصویر اپنے تمام تر پہلوؤں کے ساتھ ہمارے سامنے موجود ہے اور اب ہم اس میں کسی قسم کی غلطی کا شکار نہیں ہو سکتے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا حدیث کی قبولیت کے سلسلہ میں طرزِ عمل

مسلمانوں کے لئے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین دینی معاملات میں مشعل راہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ وہ شمع رسالت سے بغیر کسی واسطے کے روشنی حاصل کرنے والے ہیں۔ قبول حدیث کے لئے ان کا جو منہج تھا وہی ہمارے لئے قابل قبول ہونا چاہئے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی کے پاس اگر کسی حدیث کا علم نہ ہوتا تو دیگر صحابہ سے اس کے بارے میں استفسار فرماتے، حدیث مل جانے کے بعد وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ثابت ہونے کی تو تحقیق کیا کرتے تھے، لیکن ثبوتِ صحت کے بعد کبھی بھی انہوں نے اس حدیث کو نہ تو قرآن کریم پر پیش کیا، نہ اپنی عقل پر اور نہ ہی اس کے قبول کرنے کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کو شرط بنایا۔ جیسا کہ کبار صحابہ کے درج ذیل واقعات سے ثابت ہوتا ہے:

◉ مؤطا اِمام مالک میں امیر المؤمنین حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حوالے سے ایک واقعہ منقول ہے کہ ان کے پاس ایک عورت آئی جو اپنے فوت ہونے والے پوتے سے وراثت کا سوال لے کر حاضر ہوئی تھی۔ آپ نے فرمایا: میرے علم کے مطابق تیرے لئے کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ آپ جائیں میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پوچھ کر بتاؤں گا۔ آپ نے ان سے اس بارے میں دریافت کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا جب آپ نے دادی کو اپنے پوتے کے مال سے چھٹا حصہ عطا کیا تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا کوئی اور بھی آپ کے ساتھ اس حدیث کو جانتا ہے؟ تو محمد بن مسلمہ انصاری رضی اللہ عنہ نے بھی اس کی تائید کی، تب آپ نے دادی کے لئے چھٹا حصہ دینے کا حکم نافذ فرمایا۔[3]

دیکھئے! وراثت سے متعلق ایک حکم کتاب اللہ میں نہ ہونے کی صورت میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حدیث کی طرف رجوع فرمایا ہے اور ایک راوی کے ساتھ دوسرے کی تائید پر اس کے مطابق فیصلہ صادر فرمایا ہے اور یہ محض تاکید وتثبیت کے لئے تھا، ورنہ متعدد مقامات میں آپ سے ایک راوی سے منقول حدیث کو قبول کرنا بھی ثابت ہے۔

◉ اسی طرح امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی کسی خبر کے ثبوت کے لئے پوری تحقیق کیا کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ثابت ہوجانے کے بعد عقلی کسوٹیوں پر پیش کرنے کا تکلف نہیں کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں انصار کی ایک مجلس میں تھا، اتنے میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ گھبرائے ہوئے آئے اور کہا کہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس گیا تو حدیث کے موافق میں نے تین مرتبہ اجازت طلب کی، اِذن نہ ملا تو میں واپس لوٹ گیا۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ تو انتظار میں کھڑا کیوں نہیں رہا، میں نے کہا کہ میں نے تین بار اجازت طلب کی تھی، اجازت نہ ملی تو میں واپس لوٹ گیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی فرمان ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص تین بار اذن مانگے اور اسے اجازت نہ ملے تو واپس لوٹ جائے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کوئی گواہ پیش کرو، تو کیا تم میں کوئی شخص ہے جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کو سنا ہو۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جاکر خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی فرمایا ہے۔[4]

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے دوسرے شخص کی گواہی کا مطالبہ صرف توثیق کے لئے کیا تھا ورنہ وہ بھی ایک راوی کی خبر کو قبول کرنے کے قائل تھے۔

◉ مسند احمد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اس سلسلہ میں طرز عمل یوں بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے وضو کے لئے پانی منگوایا، کلی اور استنشاق کے بعد تین مرتبہ اپنے چہرے کو اور تین تین مرتبہ اپنے دونوں بازوؤں کو دھویا، سر کا مسح کیا اور دونوں پاؤں کو تین تین بار دھویا اور فرمایا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے ہی وضوء کرتے دیکھا ہے۔ اس کے بعد اس کی تائید وتصدیق کے لئے اپنے ہاں موجود چند صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو مخاطب کرکے فرمایا:

«یا هؤلاء أكذاك قالوا نعم»[5]

''اے حاضرین، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی وضوء کیا کرتے تھے ان سب نے کہا، ہاں واقعی آپ اسی طرح وضوء کیا کرتے تھے۔''

◉ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنی ہو اس سے جس قدر اللہ تعالی کو منظور

ہوتا ہے، فائدہ اٹھاتا ہوں اور جب کوئی دوسرا شخص مجھے آپ کی حدیث بتاتا ہے تو اس کے ثبوت کے لئے بتانے والے سے قسم لیتا ہوں، جب وہ قسم اٹھا کر بیان کرے کہ یقینی طور پر وہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے تو اس کی تصدیق کرتا ہوں۔''[6]

ان دلائل سے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کا معیار حدیث کھل کر سامنے آجاتا ہے کہ ان کے نزدیک صحیح حدیث کو جاننے کے لئے زیادہ تر انحصار اس کے رسول اکرم ﷺ سے ثابت ہوجانے پر ہوتا تھا، اس کے بعد وہ ان احادیث کو رد کرنے کے لئے انہیں عقلی کسوٹیوں پر پرکھنے کے قائل نہیں تھے کیونکہ انہیں اس بات کا پورا یقین و ایمان تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ قول وفعل کو سمجھنے میں انسانی عقل کا قصور تو ہوسکتا ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کی بات ہرگز عقل سلیم کے خلاف نہیں ہوسکتی۔ یہی انداز دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا تھا۔

٭ سند کی تحقیق کے اہتمام کا آغاز اگرچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ہوا، لیکن یہ کبھی نہیں ہوا کہ کسی صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ حدیث کو درایت یا قرآن کی مخالفت کے دعویٰ سے رد کردیا ہو کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر ایمان تھا کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث قرآن کریم یا درایت کے خلاف ہرگز نہیں ہوسکتی۔ ہاں البتہ ان کی طرف سے راوی حدیث کی تحمل روایت میں کسی غلط فہمی اور شبہ کا ازالہ ہوسکتا ہے، لیکن حدیث نبوی کو مخالفت قرآن و درایت کی بنا پر رد کردینے کے معیار سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہرگز متعارف نہیں تھے۔

رسول اللہ ﷺ سے صحیح ثابت کوئی بھی دو صحیح احادیث نہ باہم معارض ہوسکتی ہیں اور نہ ہی قرآن کریم سے احادیث صحیحہ کا تعارض ممکن ہے۔

◉ اِمام ابن خزیمہ رحمہ اللہ (م ۳۱۱ ھ) فرماتے ہیں:

لا أعرف أنه روى عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين، متضادان فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلّف بينهما[7]

''میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح اسانید سے منقول دو حدیثیں بھی ایسی نہیں ہیں جو مفہوم کے اعتبار سے متعارض اور باہم مخالف ہوں، اگر کسی شخص کے علم میں ایسی متضاد اور متعارض احادیث ہیں تو میرے پاس لائے میں ان میں مطابقت اور موافقت ظاہر کروں گا۔''

ان کا یہ قول اس بناء پر ہے کہ جب دو حدیثیں صحیح سند سے ثابت ہوجائیں تو اپنے ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہوجاتی ہیں اور ان میں اختلاف وتضاد ناممکن ہے۔ اس لئے محدثین خصوصاً ابن قتیبہ رحمہ اللہ (م ۲۷٦ ھ)، شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ ھ) اور دوسرے کثیر محدثین نے مشکل الآثار اور مشکل الحدیث وغیرہ کے عنوان سے اس قسم کی تمام اخبار کا بڑا ہی عمدہ حل پیش کیا ہے۔

◉ اِمام دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵۵ ھ) اپنی سنن کے شروع میں یعلی بن حکیم رحمہ اللہ (م ۱۲۰ ھ) کے طریق سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ ھ) سے نقل فرماتے ہیں کہ ''ان سے کسی نے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے حدیث سے بتایا، سائل نے کہا کہ یہ تو قرآن کریم کے خلاف ہے۔ تو انہوں نے ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ کیا نبی کریم ﷺ قرآن کے مخالفت کیلئے تشریف لائے تھے''۔

مختلف احادیث میں ٹکراؤ عام طور پر انہی لوگوں کو محسوس ہوتا ہے جو علم الحدیث سے ناواقف اور اجنبی ہوتے ہیں۔

◉ اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) فرماتے ہیں:

ولا يعرف ذلك إلا النقاد[8]

''اس کی معرفت نقد حدیث کے ماہر ہی کو حاصل ہوتی ہے۔''

◉ علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) بھی لکھتے ہیں کہ حدیث میں ٹکراؤ ختم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فن حدیث کی گہری آشنائی حاصل ہو جائے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

وليس له دواء إلا اتقان هذا الفن والرسوخ فيه[9]

''اس کا علاج اس کے سوی اور کوئی نہیں کہ فنی مہارت اور علمی رسوخ حاصل ہو۔''

اِستدراکاتِ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور شبہات کا جائزہ

بعض حضرات اس بات پر زور دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے عقل عام اور قرآن کریم کو حدیث کے رد وقبول کا معیار بنا رکھا تھا۔ اپنے دعوی کی تصدیق کے لیے یہ حضرات چند امثلہ بھی بطور ثبوت پیش کرتے ہیں۔ وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کے حوالے سے یہ مثالیں پیش کی گئی ہیں، ان میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نمایاں طور پر ذکر کیا جاتا ہے اور ان کی نسبت سے مخالف قرآن یا درایت کے منافی حدیث کو رد کر دینے کے معیار کو ثابت کیا جاتا ہے، لیکن ہمارے خیال میں ان کا یہ تصور فہم سقیم اور عقل ناقص کا شاخسانہ ہے کیونکہ یہ اصول صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے پیش نظر نہیں تھے۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اِستدراکات کو ہم بطور مثال اس فصل میں پیش کر دیں تاکہ اس بارے میں در آنے والی ان تمام غلط فہمیوں اور شبہات کا ازالہ کر دیا جائے جن کی وجہ سے اس غیر فطری اور غیر عقلی قبولِ حدیث کے معیارِ درایت کی نسبت حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی طرف کی جارہی ہے۔

درایت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالہ سے چند امثلہ اور ان کا جائزہ

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ان کے ہاں قبول روایت کی شرائط میں سے ایک بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور اصول شرع کے خلاف نہ ہو، چنانچہ انہوں نے متعدد مواقع پر بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی بیان کردہ روایتوں کو محض اس بنا پر رد کر دیا کہ وہ ان کے نزدیک اس معیار پر پورا نہیں اترتی تھیں۔ اس ضمن میں جن چند مثالوں کو عام طور پر پیش کیا جاتا ہے ان کا ماخذ اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) کی کتاب عين الإصابه فيما استدركته عائشة على الصحابة ہے۔ یہاں ہم رسالہ عیـــن الاصابه میں سے اس سلسلہ کی چند معروف روایات کو بطور مثال نقل کر رہے ہیں:

① حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جب ان کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر کے موقع پر مشرکین کی لاشوں سے، جو ایک کنویں میں پھینک دی گئی تھیں، مخاطب ہو کر کہا:

«فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا»

''تمہارے رب نے جو وعدہ کیا تھا کیا تمہیں اس کا حق ہونا معلوم ہو گیا ہے؟''

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے پوچھا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا آپ مردوں سے مخاطب ہو رہے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«ما أنتم بأسمع منهم ولكن لا يجيبون»

''ان کے سننے کی صلاحیت تم سے کم نہیں ہے بس اتنی بات ہے کہ یہ جواب نہیں دے سکتے۔''

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ روایت سن کر کہا آپ ﷺ نے ایسا نہیں بلکہ یہ کہا ہوگا کہ اس وقت یہ لوگ جان چکے ہیں کہ جو میں ان سے کہتا تھا وہ حق ہے۔ پھر آپ نے یہ آیات پڑھیں:

﴿اِنَّکَ لَا تُسۡمِعُ الۡمَوۡتٰی﴾

''بے شک آپ ﷺ مردوں کو نہیں سنا سکتے''

﴿وَمَاۤ اَنۡتَ بِمُسۡمِعٍ مَّنۡ فِی الۡقُبُوۡرِ﴾

''آپ ﷺ ان کو نہیں سنا سکتے جو قبروں میں پڑے ہوئے ہیں۔''

اعتراض

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس اِستدراک کی وجہ سے بعض لوگ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ انہوں نے دیگر صحابہ کی بیان کردہ حدیث کو قرآن کریم کی آیت کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی حدیث کا متن قرآن کریم کے صریح خلاف آ رہا ہو تو اس روایت کی سند دیکھنے کی قطعا کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ محض خلاف قرآن ہونے ہی کی وجہ سے وہ رد کیے جانے کے قابل ہے، کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے راویِ حدیث پر کوئی بحث نہیں کی اور ان پر بحث ہو بھی نہیں سکتی کیونکہ صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں۔ لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ تحقیق حدیث میں اصول درایت کا استعمال ایک مسلّمہ امر ہے۔

جواب

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے مقابلہ میں پیش کرنے والوں کے پیش نظر اگر یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ قلیب بدر کے مقتولین آپ ﷺ کا خطاب سنتے نہیں تھے اور حضرت عمرؓ کی حدیث سے ان کے سننے کا اثبات ہوتا ہے جس کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے نفی ہوتی ہے، تو یہ بات درست نہیں کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بھی ایسے الفاظ موجود ہیں جن سے اہل قلیب کا سماع ثابت ہے۔ الفاظ حدیث ملاحظہ ہوں:

عن عائشة قالت أمر رسول الله ﷺ بالقتلى ان يطر حوا فى القليب فطر حوافيه إلا ماكان من أمية بن خلف فانه انتفخ فى درعه فملا ها فذهبوا يحركوه فتزايل فأقروه وألقوا عليه ماغيبه من التراب والحجارة فلما ألقاهم فى القليب وقف عليهم رسول الله ﷺ فقال: « يا أهل القليب هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فانى قدوجدت ماوعدنى ربى حقا قال فقال له أصحابه يارسول الله أتكلم قوما موتىٰ قال فقال لهم لقد علموا ان ماوعدتهم حق قالت عائشة والناس يقولون لقد سمعوا ماقلت لهم و انما قال رسول الله ﷺ لقد علموا »[1]

''حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ بدر کے کافر مقتولوں کو قلیب بدر (بدر کے ایک کنویں) میں پھینکنے کا حکم صادر فرمایا لہٰذا ان سب کو کنویں میں پھینک دیا گیا، لیکن امیہ بن خلف کی لاش چونکہ اپنی زرہ میں پھول چکی تھی اس کو اٹھا کر پھینکنے لگے تو اعضاء منتشر ہوگئے، تو اسے وہیں چھوڑ کر اوپر مٹی اور پتھر ڈال کر اسے چھپا دیا گیا، ان کافروں کی لاشوں کو کنویں میں ڈال کر رسول اللہ ﷺ اس کنویں پر کھڑے ہوگئے اور کہا، اے کنویں والو! تم سے اللہ تعالیٰ نے جو وعدہ کیا تھا وہ تم نے سچ پایا ہے یا نہیں؟ مجھ سے تو اللہ تعالیٰ نے جو وعدہ فرمایا تھا وہ سچ ہو چکا ہے، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے گذارش کی اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ مرنے والوں سے گفتگو کر رہے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا! وہ جان گئے ہیں کہ میں نے انہیں سچا وعدہ دیا تھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں دوسرے لوگ تو یہاں سمعوا کا لفظ روایت کرتے ہیں کہ میں نے ان سے جو کہا ہے انہوں نے سن لیا ہے۔ لیکن مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے علموا کہا تھا کہ وہ جان چکے ہیں۔

ایک اہم سوال

اب سوال یہ ہے کہ قلیب بدر کے واقعہ کو ذکر کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں لفظوں کا اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں لقد سمعوا کے لفظ ہیں کہ اہل قلیب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کلام سن لی ہے۔ جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی واقعہ سے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے لقد علموا کا لفظ نقل کیا ہے یعنی وہ جان چکے ہیں کہ میں ان سے جو کہتا تھا وہ حق ہے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی مخالفت کیوں کی ہے؟

جواب

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس واقعہ کے چشم دید گواہ ہیں جو میدان بدر میں اس وقت موجود تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کافروں کو کنویں میں ڈالنے کا حکم دیا تھا اور آپ نے اس کے کنارے پر کھڑے ہو کر ان سے کلام کی تھی اور وہ اس وقت اللہ تعالیٰ کی مشیت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب سن رہے تھے، لہٰذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جب پوچھا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! کیا آپ مردوں سے مخاطب ہو رہے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ تمہاری طرح سن رہے ہیں، اگرچہ جواب دینے پر قادر نہیں ہیں۔ جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا مقام بدر میں موجود نہیں تھیں، انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ اس وقت سنا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم میدان بدر کو چھوڑ کر مدینہ منورہ تشریف لے گئے تھے۔ اب ظاہر ہے کہ مدینہ منورہ جا کر نہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولین بدر سے خطاب کیا اور نہ ہی اس وقت ان کے سننے کا سوال پیدا ہوسکتا ہے، ہاں البتہ وہ اس وقت عالم برزخ میں پہنچ جانے کی بناء پر یہ جان چکے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سچے نبی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اللہ تعالیٰ کے جو وعدے پہنچائے تھے وہ سب برحق ہیں، لہٰذا مدینہ منورہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے «لقد علموا» کا لفظ ہی اخذ کیا ہے۔ اس وقت لقد سمعوا یا یسمعون کا لفظ لانا بے محل تھا کیونکہ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے خطاب نہیں فرما رہے تھے۔ بنا بریں ہر صحابی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی کچھ ذکر کیا ہے جو اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ اور انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی الفاظ نقل کیے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مدینہ منورہ میں سنے ہیں اور وہ لقد علموا یا لیعلمون ہیں، جبکہ لقد سمعوا یا یسمعون کے الفاظ باوجودیکہ صحیح ثابت ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کی نفی اپنے عدم علم کی وجہ سے کی ہے کیونکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل قلیب سے خطاب کے وقت موقع پر موجود نہیں تھیں۔

تعارض کے تحقُّق کی شروط

حضرت عمر رضی اللہ عنہا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سماعت حدیث کے مکان کے مختلف ہونے کی وجہ سے ایک کی حدیث کا دوسرے کی حدیث سے کوئی تعارض اور تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ دو چیزوں میں تناقض تب متحقق ہوتا ہے جب کہ ان دونوں میں آٹھ چیزوں میں یگانگت پائی جائے۔ جنہیں شاعر نے یوں اپنے ایک شعر میں جمع کر دیا ہے:

در تناقض ہشت وحدت شرط دان　　وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافت جزء و کل　　قوت و فعل ست در آخر زمان

جبکہ دونوں احادیث میں کوئی تعارض ہی نہیں تو ایک کو دوسری سے ٹکرا کر چھوڑنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا، بلکہ دونوں احادیث اپنے اپنے مقام پر صحیح اور ثابت ہیں۔ دیکھئے: بعض حضرات تو اس لفظی اختلاف کو انکار حدیث کے لئے ایک بہانے کے طور پر پیش کرتے ہیں

اور اس طرح ایک حدیث کو رد کرنے کا جواز نکال لیتے ہیں حالانکہ لفظوں کا یہ اختلاف کلام نبوت کے اعجاز کی دلیل ہے جس سے اہل بصیرت کو یقین حاصل ہوجاتا ہے کہ یہ احادیث فی الواقعہ زبان نبوت سے ہی صادر ہوسکتی ہیں، جن میں مقتضائے حال کی مطابقت کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور جو صحابہ کرامؓ آپ ﷺ کے ان سے خطاب کے وقت موقع پر موجود تھے ان کے پاس آپ ﷺ نے سننے کا لفظ استعمال کیا اور جب آپ ﷺ ان سے نہ مخاطب تھے اور نہ وہ سن رہے تھے وہاں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس علم کا لفظ ذکر کیا ہے۔

قلیب بدر کے بارے میں حدیث عمر رضی اللہ عنہ پر عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے منہج اِستدراک اور ان کے مابین اختلافِ تنوع کی تطبیق وتوفیق آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اِستدراک عائشہ رضی اللہ عنہا سے نہ تو صحیح سند کے ساتھ ثابت ہونے والی روایت کا انکار لازم آتا ہے اور نہ ہی اس کے خلافِ قرآن ہونے کی دلیل ہاتھ آتی ہے۔ خود حضرت عائشہؓ نے اس حدیث کی ایسی توجیہہ بیان فرمائی ہے کہ جس سے بظاہر نظر آنے والا تعارض ختم ہوکر رہ جاتا ہے۔ اگر ان کا مقصد حدیث رسول ﷺ کو مراد قرآن کے خلاف ثابت کرنا ہوتا تو ہمارے خیال میں جو اعتراض سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا قرآنی آیت کی روشنی میں حدیثِ عمرؓ پر کررہی ہیں بالکل وہی اعتراض ان کی توجیہہ پر بھی صادق آتا، کیونکہ دونوں روایتوں کا باہمی اختلاف لم یسمعوا اور لم یعلموا کے الفاظ میں ہے۔ حدیث مبارکہ میں لم یسمعوا کے الفاظ حضرت عمرؓ نے، جبکہ لم یعلموا کے الفاظ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نقل فرمائے ہیں، لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ان الفاظ سے رسول اللہ ﷺ کے خطاب پر خود انہی کی طرف سے کیے جانے والے اعتراض کا تسلی بخش جواب فراہم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اصل سوال رسول اللہ ﷺ کے مردوں کے خطاب پر تھا، نہ کہ قلیب بدر کی موجودہ حالت پر۔ مزید برآں اس کی توجیہہ لم یسمعوا سے کریں یا لم یعلموا سے، سوال اپنی جگہ بہرحال برقرار رہتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اگر عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا قرآن کے حدیث سے تعارض کی نشاندہی کرنا چاہتی تھیں تو وہ تعارض خود ان کے بیان کردہ الفاظ میں پایا جاتا ہے۔ کیا اس قدر باریک بین نگاہ رکھنے والی ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اپنی روایت کے الفاظ کا خلاف قرآن ہونا سمجھ نہ آیا۔ نیز حقیقت بھی یہی ہے کہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا مقصد آئندہ دور میں کسی بھی وقت سر اٹھانے والے اس فتنہ کی سرکوبی کرنا تھا کہ حدیث اور قرآن میں تعارض بھی ہوسکتا ہے، بلکہ جمع وتطبیق کے ذریعے سے اس کی کئی پہلوؤں سے قابل قبول توجیہہ کی جاسکتی ہے۔ جس کی بنیاد پر کسی ایک دلیل کو مرجوح یا منسوخ قرار دے کر ترک کرنے کی بجائے دونوں روایتوں پر عمل کیا جاسکے۔

مسئلہ سماع موتی

جہاں تک ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کا سماع موتی کے باب میں آیت قرآنی ﴿اِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ الۡمَوۡتٰى﴾ کو پیش کرنے کا تعلق ہے تو یہ بھی انکار حدیث کی غرض سے نہیں ہے، بلکہ اس حدیث کی وجہ سے یہ آیت پیش کی ہے جس کا انہیں علم تھا اور وہ لقد علموا کے الفاظ پر مشتمل تھی۔ ورنہ یہی آیت رسول اللہ ﷺ کے سامنے بھی پیش کی گئی تھی اور آپ ﷺ نے اسے اپنے فرمان کے خلاف نہیں سمجھا تھا، جیسا کہ مسند احمد میں ہے:

أن رسول الله ﷺ ترك قتلى بدر ثلاثة أيام حتى جيفوا ثم أتاهم فقام عليهم فقال يا أمية بن خلف يا أبا جهل بن هشام ياعتبة بن ربيعة يا شيبة بن ربيعة هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا فانى قد وجدت ما وعدنى ربى حقا قال فسمع عمر صوته فقال يارسول الله ﷺ أتنا ديهم بعد ثلاث وهل يسمعون يقول الله عزوجل:

﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ﴾ فقال: والذی نفسی بیدہ ماأنتم بأسمع منهم ولكنهم لا يستطيعون ان يجيبوا [11]

''نبی اکرم ﷺ نے بدر کے مرداروں کو تین دن تک چھوڑے رکھا، اس کے بعد ان کے پاس آ کر کھڑے ہوگئے اور فرمایا اے امیہ، اے ابوجہل، اے عتبہ اور شیبہ، ربیعہ کے بیٹو! تم سے تمہارے رب نے جو وعدے کئے تھے وہ سچ نکلے یا نہیں؟ مجھ سے تو میرے رب نے جو کچھ فرمایا برحق ثابت ہوا، جب حضرت عمرؓ نے آپ ﷺ کی آواز سنی تو کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ تین دن کے بعد انہیں آواز دے کر بلا رہے ہیں!! کیا یہ سنتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ﴾ یعنی آپ ﷺ مردوں کو نہیں سنا سکتے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات باری تعالیٰ کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، یہ تمہاری طرح سن رہے ہیں لیکن یہ جواب نہیں دے سکتے۔''

قابل غور بات یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس آیت کریمہ کے پیش ہونے پر اپنی حدیث سے رجوع نہیں فرمایا کیونکہ یہ آیت حدیث مذکور کے خلاف نہیں ہے، لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس آیت کی بنا پر حدیث نبوی کا انکار کیونکر کرسکتی ہیں؟

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا قلیب بدر پر کھڑے ہو کر مقتول کافروں کے ساتھ خطاب کرنے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کی باتیں ان تک پہنچا رہے تھے اور وہ منکر آپ ﷺ کے خطاب کو سن کر ذہنی اذیت اٹھا رہے ہے اور اپنے انکار پر نادم ہو رہے تھے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سوال اتکلم قوما موتیٰ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ قرآن کریم کی آیت ﴿إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [12] یعنی ''اے نبی ﷺ! آپ تو قبروں میں جانے والوں کو نہیں سنا سکتے لیکن اللہ تعالیٰ جسے چاہے آپ کی بات سنا سکتا ہے'' سے بھی اسے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ غرضیکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے جس چیز کی نفی کرنے کی کوشش کی جاتی ہے خود حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کا اثبات ہو رہا ہے۔

④ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ یہ روایت جب حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے سامنے پیش کی گئی کہ «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» تو فرمایا:

يرحم الله عُمَرَ، لا والله ما حدث رسول الله ﷺ إن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد ولكن قال إن الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه قال وقالت عائشة حسبكم القرآن: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [13]

''اللہ تعالیٰ عمر رضی اللہ عنہ پر رحم فرمائے، بخدا رسول اللہ نے یہ نہیں فرمایا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مومن کو کسی کے رونے کی وجہ سے عذاب دیتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے یہ بات مومن کے بجائے کافر کے بارے میں فرمائی ہوگی۔ پھر فرمایا: ''تمہیں قرآن کافی ہے۔ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ کوئی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔''

اعتراض

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اِستدراک سے قرآن وسنت میں بظاہر جو تعارض نظر آتا ہے اس سے بعض علمائے احناف نے یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ حدیث میں میت کو اس کے اہل وعیال کی نوحہ کنانی سے مبتلائے عذاب ہونے کی وعید سنائی گئی ہے، آخر میت کو اس کے اہل وعیال کے عمل کی وجہ سے عذاب کیوں کر ہوسکتا ہے۔ حالانکہ از روئے آیت قرآنی ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ کی روشنی میں اس کی نفی ہوتی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ میت کو نوحہ گری اور گریہ زاری سے عذاب نہیں ہونا چاہیے۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن وسنت کا یہی وہ تعارض ہے جس کی طرف حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے نشاندہی فرمائی اور اس جانب اصحاب رسول ﷺ کو متوجہ کیا ہے۔

جواب

فقہائے احناف کے ہاں یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ دو مختلف احادیث میں ٹکراؤ کی صورت میں نسخ یا ترجیح کے ذریعے سے ایک حدیث کو قبول اور دوسری کو رد کر دیا جائے گا۔[14] یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے اس اصول کی بنیاد پر یہاں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو راجح قرار دے کر قبول اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو مرجوح قرار دے کر چھوڑ دیا ہے۔ لیکن ان کے اس طرز عمل سے دلائل میں عجیب قسم کا تعارض پیدا ہو جاتا ہے کہ ایک شخص پریشان ہو کر حدیث کریمہ کے وحی ہونے کے مسلمہ عقیدہ رکھنے کے باوجود محض اپنے ذوق کی بنا پر بعض احادیث کو مرجوح یا منسوخ قرار دیتے ہوئے انہیں چھوڑ دینے کی غلطی کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بیان کرنے والے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرح عادل وضابط ہیں اور وہ تعداد میں بھی زیادہ ہیں۔ جیسا کہ اِمام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے اس حدیث کے تحت کہا ہے:

وفی الباب عن عمرو علی و ابی موسیٰ و قیس بن عاصم و ابی هریرة و جنادة بن مالك وانس وأم عطية و سمرة و ابی مالك الاشعری [15]

ان کے علاوہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ، عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے بھی یہ حدیث مروی ہے۔

علمائے احناف کے بالمقابل جمہور اہل علم کے ہاں مختلف احادیث میں تعارض کو رفع کرنے کے لیے اولین کوشش جمع وتطبیق ہی کی جانی چاہیے کیونکہ دو متضاد ادلہ کو جمع کر کے یک جا کرنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ بعض احادیث کو چھوڑ دیا جائے اور بعض پر عمل کر لیا جائے۔ لہٰذا ہم ذیل میں باہم متضاد روایات اور قرآن وسنت کے ظاہر تعارض کو جمہور فقہاء کے جمع وتطبیق کے راجح قول کے مطابق پیش کر دیتے ہیں، جس سے یہ ظاہری تعارض رفع ہو جائے گا۔ یہاں ہم تطبیق کی پانچ مختلف صورتیں بیان کر رہے ہیں۔

① تطبیق کی ایک صورت یہ ہے کہ میت اپنی عہدِ حیات میں دیگر افراد کی اموات پر آہ وبکا اور نالہ وشیون کا کام کرتی رہی اور اس کے اس طرز عمل سے اس کے گھر والے متاثر ہوئے۔ اب خود اس کے مرنے کے بعد وہ لوگ وہی کام کر رہے ہیں جو یہ اپنی زندگی میں کرتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

«من سن سنة حسنة فعليه أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها وزر من عمل بها إلى يوم القيامة» [16]

مذکورہ حدیث سے اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ غلط کام کی ابتدا کرنے والے شخص کو اس کی موت کے بعد بھی غلط کام کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے۔ اسی کی تائید ہابیل اور قابیل کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ قیامت تک ہونے والے ناحق قتل کے گناہوں میں علیہ السلام کا بیٹا قابیل بھی برابر کا شریک ہے کیونکہ اس نے اس فعل بد کی ابتدا کی تھی۔ لہٰذا قرآن اور حدیث میں کوئی منافاۃ نہ رہی۔

② اسی طرح اگر وہ زمانہ جاہلیت کی طرح اپنے مرنے پر رشتہ داروں کو خوب رونے پیٹنے کی وصیت کر جائے، تب بھی عذاب ہوتا ہے۔ کیونکہ وصیت کر جانا یا ان کی عادت کا علم ہونے کے باوجود انہیں نہ روکنا اس کا اپنا جرم ہے جس پر اسے سزا ہوتی ہے کیونکہ نوحہ کی وصیت کر کے خود اس نے ایک برائی کی بنیاد رکھی۔

③ اس کے اہل وعیال اس کی زندگی میں دیگر افراد کے مرنے پر آہ وبکا اور نالہ وشیون کیا کرتے تھے لیکن ان کے اس فعل قبیح پر علم ہونے کے باوجود یہ شخص ان کو منع نہیں کرتا تھا، حالانکہ شریعت اسلامیہ کی رو سے یہ شخص مسئول ہے اور بال بچوں کی اسلامی نہج پر

تربیت کرنا اس کی شرعی ذمہ داری ہے۔ اگر وہ اپنی اس ذمہ داری کی بجا آوری میں کسی سستی کا مرتکب ہوتا ہے اور ان کو منع نہیں کرتا تو یہ اس کی اپنی غلطی ہے، جس پر اسے سزا ملنا کوئی اچنبھے والی بات نہیں۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَارًا﴾ [17]

جب میت کے اہل وعیال کی رونے پیٹنے کی عادت ہو تو اسے چاہیے کہ وہ اپنی زندگی میں ﴿قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَارًا﴾ پر عمل کرتے ہوئے اپنے آپ کو اور اپنے اہل وعیال کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ کے مطابق انہیں اس منکر اور برائی سے روکے اور انہیں نوحہ کے حرام ہونے کے بارے میں آگاہ کرے، لیکن اگر وہ نهي عن المنكر کا یہ فریضہ ادا نہیں کرتا تو اسے اپنی اس کوتاہی پر عذاب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس طرح سے قرآن کریم کی آیت اور حدیث نبویہ میں کوئی منافات نہ رہی۔

④ اگر میت نہ تو اپنی زندگی میں نوحہ کنانی کرتی تھی اور نہ اس کے اہل وعیال اس فعل قبیح کے مرتکب ہوتے تھے اور نہ ہی اس نے اپنے مرنے کے بعد گھر والوں کو رونے کی وصیت کی تھی تو اس صورت میں میت کو گھر والوں کے رونے دھونے سے قطعا عذاب نہیں ہوگا۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مراد بھی یہی ہے اور انہوں نے اسی چوتھی صورت میں قرآن کریم اور حدیث نبوی کے تعارض کی نفی فرمائی ہے کہ جب میت کے اَحوال مذکورہ تین صورتوں کے علاوہ ہوں تو اس کو میت کے اہل وعیال کے رونے پر قطعا عذاب نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اگر کوئی اور صورت ہو تو ان میں میت کو عذاب دیے جانے کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نفی نہیں کی ہے۔ اس کی مزید وضاحت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے:

«إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه» [18]

''میت کو زندوں کے بعض قسم کے رونے سے عذاب ہوتا ہے۔''

اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ ھ) کی تبویب میں ان تمام دلائل کو جمع کر دیا گیا ہے، جن سے حدیث مذکور کے خلاف قرآن ہونے کا دعویٰ باطل ہوجاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته، لقول الله تعالىٰ، قوا أنفسكم وأهليكم ناراً، وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته فاذ الم يكن من سنته فهو كما قالت عائشة ﴿لاتزر وازرة وزرأخرىٰ﴾ وهو كقوله ﴿وإن تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شيئ﴾ وما يرخص من البكاء من غير نوح، و قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تقتل نفس ظلما إلاكان على ابن ادم الأول كفل من دمها، وذلك لأنه أول من سن القتل [19]

''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ میت پر اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے اسے عذاب ہوتا ہے، یہ تب ہے کہ جبکہ رونا اور ماتم کرنا اس کے اہل کی رسم ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ یعنی ان کو برے کاموں سے منع کرو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم میں سے ہر کوئی نگران ہے اور اس سے اس کے ماتحتوں کے بارے میں پوچھا جائے گا اور اگر رونا پیٹنا اس کے خاندان کی عادت نہ ہو اور اچانک اس پر کوئی روئے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اس آیت سے دلیل لینا صحیح ہے کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اسی طرح فرمایا: اور کوئی بوجھ اٹھانے والی جان دوسرے کو اپنے گناہوں کا بوجھ اٹھانے کے لئے بلائے گی تو وہ اس کا بوجھ نہیں اٹھائے گی اور بغیر نوحہ کرنے کے اور چلائے پیٹے بغیر رونا درست ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے کہ دنیا میں جب بھی کوئی ناحق خون ہوتا ہے تو آدم علیہ السلام کے پہلے بیٹے قابیل پر بھی اسکا وبال پڑتا ہے، کیونکہ ناحق قتل کرنے کی بنیاد سب

سے پہلے اسی نے رکھی ہے۔''

⑤ بعض علماء نے حدیث عمرؓ کو حدیث عائشہؓ کے ساتھ جمع کرنے کی صورت یہ اختیار کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ کی حدیث سے وہی مفہوم مراد لیا ہے جو انہیں معلوم حدیث کے موافق ہے۔ چونکہ انہیں وہی ارشاد اور حدیث معلوم تھی جو نبیﷺ نے ایک یہودیہ عورت کے متعلق فرمائی تھی۔ اس لئے ان کے ہاں حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ کی حدیث سے مراد بھی کافر میت ہے جسے نوحہ کرنے والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے۔ جیسا کہ محدث عظیم آبادیؒ (م ۱۳۲۹ھ) فرماتے ہیں:

إنکار عائشة لعدم بلوغ الخبر لها من وجه أخر فحملت الخبر علی الخبر المعلوم عندها بواسطة ماظهر لها من استبعادان یعذب أحد بذنب أخروقد قال تعالیٰ ولا تزروازرة وزرأخریٰ، لکن الحدیث ثابت بوجوه کثیرة [30]

''حضرت عائشہؓ کا انکار صرف اس لئے ہے کہ انہیں دوسرے طریق سے یہ حدیث نہیں پہنچی، لہٰذا انہوں نے اس حدیث کو اپنے ہاں معلوم حدیث پر قیاس کیا ہے کیونکہ وہ سمجھتی ہیں کہ میت کو دوسروں کے جرم کی بناء پر عذاب نہیں ہوسکتا اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ کوئی جان دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی، حالانکہ حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث بھی بہت سی اسانید سے مروی اور صحیح ثابت ہے۔''

حضرت عمرؓ کی بیان کردہ حدیث پر حضرت عائشہؓ کا اِستدراک مومن اور کافر کے مابین تفریق کی جہت سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایت عمرؓ کے بارے میں انہوں نے فرمایا تھا کہ یہ حدیث مومن کے بارے میں نہیں ہے بلکہ کافر کے بارے میں ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مومن کے بارے میں بیان کرنے سے اگر یہ روایت ﴿ولاتزرو وزرة وزر اخریٰ﴾ کے خلاف ہوجاتی ہے تو یہی حدیث کافر کے بارے میں بیان کرنے سے آخر اس آیت قرآنی کے خلاف کیوں نہیں ہوتی؟ حالانکہ نفس مسئلہ اور محل مسئلہ ایک ہی ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے عمل کا مکلّف نہیں ہے کہ اس کو عذاب میں مبتلا کیا جائے۔ مراد یہ ہے کہ مرنے کے ساتھ ہی نامہ اعمال بند کردیا جاتا ہے۔ اگر مومن کے اعمال اس کی موت کے ساتھ ہی ختم ہوگئے ہیں تو کافر کے اعمال کیا جاری رہتے ہیں؟ ہماری دانست کے مطابق قرآن وحدیث کے تعارض کا جو اشکال یا اعتراض حدیث عمرؓ پر وارد ہوتا ہے۔ بالکل وہی اعتراض یا اشکال اِستدراک عائشہؓ پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ اصل مسئلہ اعمال کی منتقلی کا ہے، نا کہ کافر اور مومن کے فرق کا۔ معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کے اِستدراک کا مقصد قرآن کا حدیث کے ساتھ تعارض کو بیان کرنا قطعاً نہیں تھا بلکہ ان کا مقصود اس خرابی کی ظاہری صورت کی طرف اشارہ کرنا تھا جو ایک عام مسلمان کے ذہن میں حدیث رسولﷺ سننے کے فوراً بعد، آیت قرآنی کے تعارض کے سلسلے میں پیدا ہوسکتی تھی۔ حدیث اپنی جگہ مسلم ہے جس کا قرآن سے کوئی تعارض نہیں ہے، لیکن اس حدیث کے بیان میں جمع وتطبیق کی تمام ممکنہ صورتیں بھی ذہن نشین کرلینی چاہئے تاکہ معترضین کے اشکال کا جواب دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ عائشہ صدیقہؓ نے نہ تو اختلاف فہم کی بنیاد پر حدیث کو رد کیا اور نہ ہی آیت قرآنی کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس کا انکار کیا۔ اگر بات رد وانکار کی ہوتی تو پس منظر میں جاکر اس حدیث کا شان ورود بیان کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہ تھی اور یہ انکار اور رد تو ویسے بھی ممکن تھا۔

المختصر اس روایت کی حقیقت یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضرت عمرؓ کی بیان کردہ حدیث کو نہ تو خلاف قرآن کہا ہے اور نہ ہی اسے درایت کے منافی سمجھ کر رد کیا ہے بلکہ انہوں نے اس شخص کو غلطی اور نسیان کی طرف منسوب کیا ہے جو اس سے یہ سمجھتا ہے کہ

مرنے والے کواس کے رشتے داروں کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے، اگر چہ میت کا اس میں کوئی عمل و دخل نہ ہو۔ اور اس مفہوم کو وہ قرآنی آیت ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرىٰ﴾ کے خلاف سمجھتی ہیں، جیسا کہ سنن ابی داوٗد میں ہے کہ جب حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث پیش ہوئی: «إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه» یعنی ''مرنے والے کواس کے رشتے داروں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے'' تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

وَهِلَ تعني ابن عمر إنما مرالنبي ﷺ على قبر فقال ان صاحب هذا ليعذاب وأهله يبكون عليه ثم قرأت ، ﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرىٰ﴾ [21]

''انہوں نے کہا کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بھول گئے ہیں، اصل بات یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر کے پاس سے گزرے تو فرمایا اسے عذاب ہورہا ہے اوراس کے رشتے دار اس پر رورہے ہیں اور قرآن کریم کی یہ آیت پڑھی: ﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرىٰ ﴾ یعنی ''کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔''

دیکھئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے راوی حدیث کی واقعہ فہمی کی غلطی پر مواخذہ کیا ہے، حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو رد کرنے کی جرأت نہیں کی اور انہوں نے مفہوم حدیث کی اصلاح کی خاطر قرآنی آیت کو پیش کیا ہے، حدیث نبوی کو رد کرنے کے لئے نہیں، جیسا کہ عام سمجھا جاتا ہے۔

نوٹ: حدیث میں آتا ہے: «إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه»، اس پر اعتراض لازم آتا ہے کہ میت پر رونا تو آہی جاتا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی عیادت کے لئے دیگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ساتھ تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ غشی کی حالت میں ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم رونے لگے اور آپ کو دیکھ کر دیگر لوگ بھی رونے لگے''۔[22]

ایسا رونا جب جائز ہے تو عذاب کیوں ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ دیا کہ اس 'رونے' سے مراد نوحہ والا رونا ہے جس میں بال اکھاڑے جائیں، سر پر ہاتھ مارے جائیں، سینہ کوبی کی جائے، بے صبری کے کلمات کہے جائیں، واویلا اور چیخ و پکار کی جائے۔ یعنی ہر رونے پر عذاب نہیں ہوتا بلکہ رونے کی بعض صورتوں میں عذاب ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے:

« إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه » [23]

''میت کو زندوں کے بعض قسم کے رونے سے عذاب ہوتا ہے۔''

المختصر مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں دیکھئے کہ اس طرح تمام دلائل جمع ہوجاتے ہیں اور کسی دلیل کا ترک لازم نہیں آتا، جبکہ قرآن اور حدیث کے ٹکراؤ کے طرزِ عمل سے دلائل میں عجیب انتشار اور خلفشار واقع ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان پریشان ہوکر صحت ثبوت کے باوجود بعض دلائل کو منسوخ یا مرجوح قرار دے کر انہیں چھوڑ دینے کی غلطی کا ارتکاب کرتا ہے۔

③ اِستدراک عائشہ علی الصحابہ کے سلسلہ میں ایک روایت یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ جب حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی کہ جو آدمی وتر کی نماز نہ پڑھے تو اس کی کوئی نماز قبول نہیں، تو حضرت عائشہؓ نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا اور فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو آدمی پانچ فرض نمازوں کی تمام شرائط کے ساتھ پابندی کرے گا اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کا یہ حق ہے کہ وہ اس کو عذاب نہ دے۔''

اعتراض

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر حضرت عائشہ صدیقہؓ کے اِستدراک سے اعتراض کا پہلو یہ نکلتا ہے کہ جب ان کے سامنے ایک ایسی روایت بیان کی گئی جو اپنے مضمون کے اعتبار سے دوسری صریح روایت کے خلاف تھی تو انہوں نے اس حدیث کو یہ کہتے ہوئے رد فرما دیا کہ جب ایک عام مسلمان پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی گئی ہیں اور ان میں وتر کی فرضیت کا تذکرہ نہیں آتا تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک شخص کی جملہ فرضی عبادات صرف اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کے بارگاہ میں ناقابل قبول قرار پائیں کہ اس نے غیر فرضی نماز کو ادا کرنے میں سستی کا مظاہرہ کیا ہے۔ معترضین کا محل استدلال یہ ہے کہ اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی بھی واقعہ کو نقد روایت میں درایتی نقد کی بنیاد پر رد کر دینا چاہیے، خواہ یہ حدیث روایۃ صحیح ہی کیوں نہ ہو۔

جواب

حدیث پر اعتراض کرنے والوں کا زیادہ تر انحصار چونکہ عقل پر ہوتا ہے اور وہ تحقیق میں اترنے سے گریز اختیار کرتے ہیں اور تعارض روایات پیش کرنے میں بڑی چابک دستی اور سرعت بیانی کے جوہر دکھاتے ہیں اور انہیں اس بات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا کہ حدیث کا پایہ معیار اصولِ روایت کی رو سے کس قسم کا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی حدیث روایۃً صحیح بھی ہو تو ان کے مقرر کردہ اصول درایت کی بنا پر ضعیف قرار پا سکتی ہے۔ درج بالا روایت میں بھی انہوں نے تحقیق سند کے معیار کو ملحوظ نہیں رکھا اور جھٹ سے اپنے درایتی اصول کی بنیاد پر تعارضِ احادیث کا ڈھنڈورا پیٹا ہے، حالانکہ اصول تحقیق کی روشنی میں اگر اس روایت کو پرکھا جائے تو یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں ہوسکی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم آئمہ جرح وتعدیل کے اقوال کی روشنی میں اس سند کے رواۃ کے احوال جائزہ یہاں پیش کر دیں۔

روایت مذکورہ کی اسنادی حیثیت

'اہل درایت' نے جس روایت کو اپنے دعوائے درایت کے اثبات کے لیے بنیاد بنایا ہے وہ روایت ہی صحیح نہیں۔ ہم اس روایت کو بمع سند مکمل نقل کریں گے اور پھر اس کے ضعف کی وضاحت کریں گے۔ روایت بمع سند یوں ہے:

قال الطبرانی فی الاوسط: حدثنا علی بن سعید الرازی ثنا عبداللہ بن أبی رومان الاسکندرانی ثنا عیسیٰ بن واقدنا محمد بن عمرو عن أبی سلمة عن أبی هریرة أن رسول اللهﷺ قال: من لم یوتر فلا صلوٰة له فبلغ ذلك عائشه فقالت: من سمع هٰذا من أبی القاسم ﷺ مابعد العهد وما نسینا إنما قال أبوالقاسمﷺ: من جاء بصلوات الخمس یوم القیمة حافظ علی وضوئها ومواقیتها ورکوعهاوسجودها لم ینتقص منهن شیئا کان له عندالله عهد ألایعذبه ومن جاء وقد انقص منهن عذبه ثم قال لم یروه عن محمد بن عمرو الإعیسیٰ، تفردبه عبدالله بن أبی رومان [۲۴]

اس روایت کی سند میں دو راوی علی بن سعید (م ۲۹۹ ھ) اور محمد بن عمرو (م ۱۴۵ ھ) آئمہ محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ناقابل اعتماد ہیں۔ ہم ان دونوں رواۃ کے بارے میں آئمہ کا تبصرہ ذیل میں نقل کیے دیتے ہیں:

علی بن سعید

اِمام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ ھ) فرماتے ہیں: ليس بذاك تفر بأشياء یعنی یہ حدیث قوی نہیں ہے اور دیگر بہت سی روایات میں منفرد ہے، اس روایت کی دیگر روایات سے متابعت بھی نہیں ہوتی۔ حمزہ بن یوسف (م ۴۲۷ ھ) کہتے ہیں: سألت الدارقطني عنه فقال: ليس في حديثه بذاك یعنی میں نے امام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ ھ) سے علی بن سعید (م ۲۹۹ ھ) کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی بیان کردہ حدیث قبول کی جائے۔ نیز فرمایا: وقد تكلم فيه أصحابنا بمصر وأشاربيده وقال هو كذا وكذا ونفض بيده يقول: ليس بثقة یعنی ''مصر میں محدثین کرام رحمہم اللہ نے اسے متکلم فیہ کہا ہے اور اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا اور ہاتھوں کو جھاڑتے ہوئے فرمایا کہ یہ راوی ایسا ویسا ہے اور حدیث بیان کرنے میں ثقہ نہیں ہے بلکہ غیر معتبر راوی ہے۔''[25]

محمد بن عمرو

دوسرا غیر معتبر راوی اس میں ''محمد بن عمرو (م ۱۴۵ ھ)'' ہے، جس کے متعلق یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ ھ) کہتے ہیں: مازال الناس يتقون حديثه یعنی ''لوگ اس کی حدیث قبول کرنے سے ہمیشہ گریز کرتے رہے ہیں۔''[26]

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) فرماتے ہیں: محمد بن عمرو الليثي المدني صدوق له أوهام من السادسة[27]

واضح رہے کہ جس راوی کے بارہ میں محدثین صدوق کہیں تو اس کی روایت قابل استدلال نہیں ہوتی، خاص کر جبکہ وہ وہمی بھی ہو اور عیسیٰ بن واقد نیز عبداللہ بن اَبی رومان (م ۲۵٦ ھ) کا تفرد اس پر زیادہ ہے۔

خلاصۂ کلام

اصول حدیث کی روشنی میں راویان حدیث پر محدثین کرام رحمہم اللہ کی طرف سے کی جانے والی نقد و جرح کے بعد یہ بات ألم نشرح ہوجاتی ہے کہ مذکورہ روایت اس قابل نہیں ہے کہ اس سے استناد کیا جاسکے یا کسی صحیح روایت کے بالمقابل پیش کر کے تعارض احادیث کی لایعنی کوشش کی جاسکے۔ لہٰذا یہ روایت صحیح ثابت ہی نہیں ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ کہا ہے کہ جو آدمی وتر کی نماز نہ پڑھے اس کی کوئی نماز قبول نہیں اور نہ ہی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اس پر کوئی تنقید کی ہے۔

④ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: «الطيرة في المرأة والدابة والدار» ''نحوست عورت میں، سواری کے جانور میں اور گھر میں ہے'' تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا:

والذي أنزل الفرقان على أبي القاسم، ما هكذا كان يقول ولكن كان يقول كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدابة والدار، ثم قرأت عائشة: ﴿مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَافِيْ أَنْفُسِكُمْ اِلَّافِيْ كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَأَهَا﴾[28]

''اللہ کی قسم! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے نہیں کہا تھا، آپ تو اہل جاہلیت کے بارے میں فرماتے تھے کہ وہ یوں کہتے ہیں۔ پھر آپ رضی اللہ عنہ نے قرآن کی یہ آیت پڑھی: ﴿مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَافِيْ أَنْفُسِكُمْ اِلَّافِيْ كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَأَهَا﴾''

اعتراض

معترضین کا کہنا یہ ہے کہ جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے نحوست کے بارے میں یہ حدیث بیان فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے تین چیزوں یعنی عورت، سواری اور گھر میں نحوست رکھی ہے تو ان کے جواب میں عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے قرآن کریم کی آیت: ﴿مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِیْبَةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَافِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اِلَّافِیْ کِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَاَهَا﴾ پیش فرما کر ان پر رد کیا ہے، جو اس بات کی بین دلیل ہے کہ جو حدیث قرآن کریم کے خلاف آ رہی ہو اس کو اپنے مضمون کے اعتبار ہی سے رد کر دیا جائے گا اور کسی قسم کی اِسنادی تحقیق کی قطعا کوئی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

جواب

مذکورہ روایات کی طرح یہاں بھی ان حضرات کو اِستدراک عائشہ کے سمجھنے میں غلطی لگی ہے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مقصود قرآن کے مقابلہ میں حدیث رسول کو رد کرنا نہیں ہے، بلکہ آیت قرآنی پیش کرنے سے ان کے نزدیک اصل مقصود اس عقیدہ کی نفی کرنا ہے جو اہل جاہلیت کے ہاں معروف تھا کہ یہ چیزیں ذاتی طور پر نحوست کا سبب بنتی ہیں اور موجودہ دور میں ہندو معاشرہ میں بھی اس قسم کے نظریات پائے جاتے ہیں کہ جو عورت چھوٹے قد کی ہو یا اس کی پنڈلیوں پر بال ہوں وہ جس گھر میں جائے خرابی پیدا کرتی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایسے جاہلانہ اعتقادات کی تردید کی اور کہا کہ آپ تو یہ اہل جاہلیت کے بارے میں فرماتے تھے اور اسی پر انہوں نے یہ قرآنی آیت ذکر کی کہ ﴿مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِیْبَةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَافِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اِلَّافِیْ کِتَابٍ ...﴾ یعنی ''ہر پہنچنے والی مصیبت لوح محفوظ میں پہلے سے درج ہے اور وہ اللہ کے حکم سے پہنچتی ہے بذات خود کوئی چیز کسی کے لئے منحوس نہیں''۔

جمع وتطبیق

مذکورہ بالا حدیث نبوی اور آیت قرآنی کے مابین رونما ہونے والے ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) کی فقاہت سے استفادہ کریں۔ انہوں نے اپنی صحیح میں اس حدیث کی قرآن کریم کے ساتھ موافقت کو اجاگر کیا ہے اور اس کے صحیح مفہوم کو قرآنی آیت کی روشنی میں متعین کردیا ہے وہ فرماتے ہیں: باب مایتقی من شؤم المرأة وقوله تعالیٰ: ﴿اِنَّ مِنْ اَزْوَاجِکُمْ وَاَوْلَادِکُمْ عَدُوًّا لَّکُمْ فَاحْذَرُوْهُمْ﴾ [29]

اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس حدیث میں 'شوم' کا معنی نحوست یا کسی چیز کا منحوس ہونا نہیں ہے، جیسا کہ اہل جاہلیت سمجھتے تھے۔ بلکہ 'شوم' سے مراد وہی معنی ہے جو قرآنی آیت: ﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّ مِنْ اَزْوَاجِکُمْ وَاَوْلَادِکُمْ عَدُوًّا لَّکُمْ﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ ''اے مسلمانو! تمہارے بعض بیوی بچے تمہارے دشمن ہوتے ہیں ان سے بچ کر رہو۔''

اِمام موصوف رحمہ اللہ کے ہاں حدیث میں وارد 'شوم' کے لفظ سے مراد وہ معنی نہیں جو اہل جاہلیت کے ہاں متعارف تھا اور جس کی تردید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کی ہے اور انہوں نے اسے خلاف قرآن کہا ہے، بلکہ 'شوم' سے مراد دین دشمنی ہے جس سے بچنا ضروری ہے اور یہ مفہوم قرآن کریم کے موافق ہے، بلکہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ان چیزوں کو دینی خرابی کی قید کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، جس سے اس موقف کی تائید ہوتی ہے جو اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اختیار کیا ہے۔ الفاظ حدیث ملاحظہ ہوں:

عن سعد بن ابی وقاص قال قال رسول الله ﷺ من سعادة ابن آدم ثلاثة ومن شقوة ابن آدم ثلاثة من

سعادة ابن آدم المرأة الصالحة والمسكن الصالح و المركب الصالح ومن شقوة ابن ادم المرأة السوء والمسكن السوء والمركب السوء [30]

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا نیک عورت، سازگار گھر اور نرم مزاج سواری انسان کے لئے سعادت اور نیکی کا باعث ہیں لیکن بے دین عورت اور ناموافق گھر اور بدمزاج سواری انسان کے لئے شقاوت اور دینی خرابی کا سبب بنتے ہیں۔''

اِمام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ ھ) کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ قرآن کریم میں بعض بیوی بچوں کو انسان کے لئے نقصان دہندہ اور اس کے دشمن کہا گیا ہے اور یہ وہ ہیں جو انسان کے لئے دین کے نقصان اور اس کی خرابی کا سبب بنتے ہیں اور ترک دین کی دعوت دیتے ہیں اور اسے خلاف شریعت کام پر مجبور کر دیتے ہیں اسی طرح کسی عورت کے تبرج کی وجہ سے اس کے ساتھ ناجائز تعلق پیدا ہوجائے تو وہ بھی خواہ مخواہ دین خراب کر دیتی ہے، قرآنی آیت میں ان کے دشمن ہونے کا یہ معنی ہے اور حدیث پاک میں ان کے شوم سے بھی یہی مراد ہے۔ شوم کا معنی منحوس ہونا نہیں ہے جیسا کہ اہل جاہلیت سمجھتے تھے، اسی طرح گھوڑا چارہ کھانے والا ہو لیکن جہاد میں کام دینے والا نہ ہو بلکہ فرار اختیار کرنے والا ہو اور گھر کا ماحول برا اور اس کے پڑوسی بددین ہوں تو یہ بھی انسان کے لئے دین کے لحاظ سے نقصان دہ اور اس کے دینی دشمن ہیں اور ان کے شوم سے مراد بھی یہی ہے شوم بمعنی نحوست نہیں ہے۔

⑤ 'اہل درایت' کی طرف سے یہ روایت بھی اپنے موقف کے اثبات میں عام طور پر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے جب یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک عورت کو ایک بلی کی وجہ سے دوزخ میں داخل کر دیا کیونکہ وہ نہ اس کو خود کھلاتی پلاتی تھی اور نہ اسے چھوڑتی تھی کہ وہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھالے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ حدیث سن کر کہا:

المؤمن أكرم عند الله من أن يعذبه فى جرء هرة، أما إن المرأة من ذلك كانت كافرة. أباهريرة! إذا حدثت عن رسول الله ﷺ فانظر كيف تحدث؟ [31]

''اللہ کے ہاں مومن کا مرتبہ اس سے کہیں زیادہ ہے کہ وہ اس کو ایک بلی کی وجہ سے عذاب دے۔ یہ عورت درحقیقت کافر تھی۔ نیز فرمایا: اے ابو ہریرہ! جب بھی آپ رسول کریم ﷺ سے کوئی روایت نقل کیا کریں تو واقعہ کے جمیع پہلوؤں کو مدنظر رکھ کر روایت کیا کریں۔''

تبصرہ

انصاف کی نگاہ سے دیکھئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو خلاف عقل کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ اسے صحیح تسلیم کرتے ہوئے اس پر اس عورت کے کافر ہونے کا اضافہ کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو مسلمان نہیں کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کی تردید کی ضرورت پیش آئی ہو، لہٰذا اس حدیث کو 'درایتی اصول' سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

نیز آپ دیکھ سکتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابو ہریرہ کی تحمل روایت میں واقعہ فہمی سے اختلاف کیا ہے، جیسا کہ روایت کے آخر میں انہوں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو تلقین کی ہے: يا أبا هريرة إذا حدثت عن رسول الله ﷺ فانظر كيف تحدث اور یہ بات اِستدراکات کے منہج میں وضاحت پیچھے گذر چکی ہے کہ تحمل واقعہ میں راوی کے مشاہدہ کی غلطی کی اصلاح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عمومی مزاج تھا اور یہی اِستدراکات کا عمومی موضوع ہے۔

مزید برآں جیسا کہ پیچھے گذر چکا ہے کہ تحمل واقعہ میں مختلف صحابہ الفاظ کا چناؤ اپنی ذہنی نوعیت کے اعتبار سے کرتے ہیں اور صحیح اسلوب یہ ہے کہ تمام شاہدین کی شہادتوں کو اکٹھا کر کے واقعہ کی تصویر مکمل کی جائے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک واقعہ کو بیان کیا

اور اس کے چند پہلو بیان نہیں کیے، جنہیں ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے اپنی روایت میں مکمل کر دیا ہے، جس سے الحمد للہ واقعہ کی مکمل تصویر ہمارے سامنے آ گئی۔

دیگر صحابہ کے درایتی نقد کی چند مثالیں اوران کا جائزہ

❶ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ

① جامع ترمذی میں ہے کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ حدیث بیان کی کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، تو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو خلاف عقل ہونے کی بناء پر قبول نہ کیا اور فرمایا:

أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ قال أبو هريرة: إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثا فلا تضرب له مثلا [32]

''کیا ہم چکناہٹ سے وضو کریں؟ کیا ہم گرم پانی کے استعمال سے وضو کریں؟ اس پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا جب تمہارے سامنے رسول اللہ ﷺ کی حدیث بیان کی جائے تو باتیں نہ بنایا کرو۔''

اعتراض

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث پر ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اِستدراک سیجدت پسندوں نے اپنے درایتی معیار کی دلیل تراشتے ہوئے کہا ہے کہ جب ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کرنے سے متعلق حدیث رسول کو بیان فرمایا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو خلاف قیاس قرار دیتے ہوئے رد کر دیا۔ اس سے یہ اصول خود بخود اخذ ہو رہا ہے کہ جب کوئی حدیث عقل وقیاس کے خلاف ہو تو اسے بلا تامل رد کر دینا چاہیے۔ جب حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم باوجودیکہ اخذ حدیث اور عمل حدیث میں پوری امت پر فائز ہیں اور قبول حدیث میں یہ درایتی معیار قائم کر رہے ہیں، حالانکہ یہ دور بھی وہ ہے جس میں ابھی وضع حدیث کا فتنہ بھی موجود نہ تھا تو ہم نقد روایت میں اس درایتی معیار کو کیونکر بنیاد نہیں بنا سکتے جبکہ بعد زمانہ کی وجہ سے فتنہ وضع حدیث کی بنا پر مجموعہ احادیث میں بے شمار رطب ویابس اکٹھا ہو گیا ہے۔

جواب

ابتدائے اسلام میں رسول اللہ ﷺ نے عام مسلمانوں کو یہ حکم ارشاد فرمایا تھا کہ نواقض وضو میں سے ایک ناقض آگ پر پکی ہوئی چیز کا کھانا بھی ہے۔ لہٰذا جو باوضو شخص آگ پر پکی ہوئی چیز کو کھائے گا تو اس کو دوبارہ وضو کرنا پڑے گا۔ چنانچہ ایک عرصہ تک تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اسی حدیث پر عمل رہا اور وہ جب بھی آگ پر پکی ہوئی چیز کو کھاتے تو بعد میں نماز وغیرہ کے لیے نیا وضو بنا لیا کرتے تھے۔ جیسا کہ بعض روایات میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔[33]

حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی منسوخیت

لیکن بعد میں دیگر کئی اسلامی احکام کی طرح کسی خاص مصلحت کی بنیاد پر اس ابتدائی حکم کو بھی منسوخ کر دیا گیا اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے عمل کے ذریعہ سے اس بات پر مہر تصدیق ثبت فرما دی کہ اب وہ پرانا حکم باقی نہیں رہا اور منسوخ ہو چکا ہے اور اس کی جگہ ایک

نئے حکم نے لے لی ہے کہ آج کے بعد آگ پر پکی چیز کے کھانے سے وضو نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

عن جابر قال كان آخر الأمرين من رسول اللهﷺ ترك الوضوء مما غيرت النار [۳۴]

''نبی اکرم ﷺ کا آخری عمل یہ تھا کہ آپ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو نہیں کیا کرتے تھے۔''

مذکورہ بحث سے معلوم ہوا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹنے والی حدیث منسوخ ہے، جو قابل عمل نہیں رہی۔ لہٰذا منسوخ حدیث کو خلاف قرآن کہیں یا خلاف عقل اس میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اب وہ شریعت اسلامی کا حکم ہی نہیں رہا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی لاعلمی اور رجوع

یہ بات تو معروف ہے کہ اس دور میں ابلاغ عامہ کا کوئی خاطر خواہ انتظام موجود نہیں تھا، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی ایام میں بے شمار احادیث لا تعداد اصحاب رسول رضوان اللہ علیہم اجمعین تک نہ پہنچ پائیں یا انہوں نے بذات خود اس فرمان رسول ﷺ کو سماعت نہ کیا جس سے سابقہ حکم کے منسوخ ہونے کا پتہ ملتا۔ بالکل یہی صورت حال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو بھی پیش آگئی کہ انہیں ناسخ حدیث کا علم نہ ہوسکا یا وہ اپنے کانوں سے اسے سماعت نہ کرسکے۔ لیکن بعد ازاں جونہی ان کو سابقہ حکم کے نسخ کا علم ہوا تو انہوں نے فوراً اپنے موقف سے رجوع فرما لیا تھا۔ مزید ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خود ترك الوضوء مما مست النار کی حدیث کو روایت کرتے رہے، جیسا کہ مجمع الزوائد میں ہے:

عن أبي هريرة قال نشلت لرسول اللهﷺ كتفا من قدر العباس فأكلها وقام يصلى ولم يتوضأ، رواه ابويعلى وفيه محمد بن عمرو عن ابى سلمة وهو حديث حسن [۳۵]

''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی ہنڈیا سے رسول اللہ ﷺ کے لئے شانے کا گوشت نکال کر پیش کیا۔ آپ نے کھایا اور وضو کئے بغیر نماز کے لئے اٹھ گئے، اسے ابو یعلی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور اسے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سے محمد بن عمر رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور یہ حدیث حسن درجہ کی ہے۔''

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ہے:

ان رسول اللهﷺ توضأ من أثوارأقط ثم أكل كتف شاةٍ ثم صلى ولم يتوضأ رواه البزار و رجاله رجال الصحيح [۳۶]

''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے پنیر کا قطعہ تناول کر کے وضو کیا اس سے کچھ دیر بعد آپ نے بکری کے شانے کا گوشت کھایا اور بغیر وضو کئے نماز ادا فرمائی۔''

عقل کی بنا پر ردِ حدیث کے سلسلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا رویہ

اگر ہم مندرجہ بالا حدیث پر غور کریں کہ جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان فرمائی تو اس وقت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ردعمل کیا تھا اور ان کے جواب میں خود راوی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کیا بات ارشاد فرمائی ہے، تو اس سے یہ حقیقت منکشف ہوجاتی ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے کلام میں قبول حدیث کے ایک جامع اور سنہری اصول کی طرف اشارہ فرما دیا کہ جب کوئی حدیث ثبوت سند کے اعتبار سے انتہائی معیار پایہ کی ہو تو عقل محض اور قرآن کریم وغیرہ کے نام پر اس کا انکار کردینا تمام صحابہ کے منہج کے خلاف ہے اور یہ طرز عمل توہین رسول ﷺ کے ضمن میں آتا ہے۔ جب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا منہج یہ ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس سے انحراف

کریں اور خود مفسر قرآن ہوتے ہوئے بھی دین کے اس عمومی مزاج کو نہ سمجھ سکیں کہ حدیث نبوی کے قبول ورد کی بنیاد عقل انسانی قطعا نہیں بن سکتی۔ یہ بات خود عقل عام کے خلاف ہے اور جب معاملہ اس قدر حساس ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قولِ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نامعقول انداز مین توجیہ کرنا مناسب نہیں۔

خلاصہ کلام

مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کے واجب ہونے کی روایت منسوخ ہوچکی ہے اور اس کے منسوخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اب وہ احکام اسلامیہ میں سے کوئی ایسا حکم نہیں ہے جس پر اب عمل پیرا ہوا جاسکے کیونکہ یہ ایک ناقابل عمل روایت قرار پا چکی ہے۔ لہٰذا ایسی منسوخ حدیث کو قرآن کے خلاف کہہ کر رد کریں یا عقل کے، کسی مسلمان کے عقیدہ وعمل پر اس بات سے کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ کوئی اثر، کیونکہ اب وہ حکم اسلامی حکم رہا ہی نہیں اور جب وہ اسلامی حکم نہیں رہا تو اس کا بوجوہ انکار کریں یا بلاوجہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بنابریں ہم علی وجہ البصیرت کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ثابت حدیث خلاف قرآن وسنت نہیں ہوسکتی اور نہ ہی اسے عقل کے خلاف کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے، ہاں ضعیف روایت جو غیر ثابت ہو یا منسوخ ہو اسے خلاف سنت کہیں یا خلاف عقل کوئی حرج نہیں کیونکہ نسخ کے بعد وہ لائق عمل نہیں ہوتی۔

④ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ عمرو (م ۱۲۶ھ) نے جابر بن زید رضی اللہ عنہ (م ۹۳ھ) سے پوچھا کہ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھریلو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے، انہوں نے کہا حکم بن عمرو الغفاری رضی اللہ عنہ (م ۴۵ھ) تو یہی بات کہتے تھے لیکن عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اس کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور قرآن کی یہ آیت پڑھتے تھے: ﴿قُلْ لَّآ أَجِدُ فِيْ مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ یعنی ''کہہ دو کہ مجھ پر جو وحی بھیجی گئی ہے اس میں ان چار چیزوں یعنی مردار، خون، خنزیر کے گوشت یا غیر اللہ کے نام پر منت مانے ہوئے جانور کے سوا میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا۔''[۳۷]

اعتراض

مذکورہ واقعہ سے ایک مشہور درایتی نقد کے اصول یعنی 'جو روایت قرآن کے عمومات کے خلاف ہو اسے رد کردینا چاہیے' کا اثبات کیا جاتا ہے، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قرآنی آیت ﴿قُلْ لَّآ أَجِدُ فِيْ مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ کی بنا پر حکم بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت کا انکار کیا ہے۔

جواب

جو حضرات ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول کو 'درایت' کے حق میں استعمال کررہے ہیں اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف عقل یا خلاف قرآن ہونے پر اِستدراک صحابی کو سند کے طور پر پیش کرتے ہیں، ہم ان سے سوال کرنا چاہیں گے کہ اگر عہد صحابہ میں تحریم حمار کی حدیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے خلاف قرآن کہہ کر رد کردیا تھا تو کیا آج گدھا کھایا جاسکتا ہے؟ کیونکہ جس طرح حرمت حمار کی حدیث کل خلاف قرآن تھی وہ آج بھی خلاف قرآن ہے اور جس آیت قرآنی کی بنیاد پر گدھے کی حلت پر استدلال کیا جاتا تھا، قرآن میں آج بھی وہ آیت موجود ہے اور منسوخ نہیں ہوئی۔ اگر آج کے دور میں یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا اور واقعۃً نہیں کیا جاسکتا تو اس کا مطلب صاف

ظاہر ہے کہ اصل مسئلہ حدیث کے خلاف قرآن یا خلاف عقل ہونے کا نہیں بلکہ ان حضرات کی اصل مجبوری اپنے خود ساختہ اصول کو حیات صحابہؓ سے سند جواز فراہم کرتے ہوئے، حدیث نبوی کی قبولیت کے بارے میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے مقرر کردہ جامع اصول حدیث کو مشکوک قرار دے کر ذخیرہ حدیث کا انکار کرنا مقصود ہے۔

اسی طرح ایک دوسرا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متعہ کے جواز میں بھی منقول ہے۔ اس کے لیے بھی یہ لوگ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے آیت قرآنی کے خلاف ہونے سے استدلال کرتے ہیں۔ کیا ان کا یہ استدلال بھی بغیر کسی فکر و تدبر کے تسلیم کرلیا جائے؟ حالانکہ قرآن کریم میں آج بھی وہ آیت موجود ہے تو کیا آج بھی اسی اصول کی بنیاد پر متعہ کے جواز کا فتوی صادر کردیا جائے۔ معترضین اس سلسلہ میں کیا عرض کریں گے کہ یہ حدیث بھی تو بظاہر قرآن کریم کے خلاف جارہی ہے، حالانکہ امت میں متعہ کے جواز کا قائل اہل تشیع کے علاوہ کوئی بھی نہیں۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کی لاعلمی اور رجوع

متعة النساء کی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ گھریلو گدھوں کے گوشت کی اباحت کے اس وقت قائل تھے جبکہ انہیں اس کی نہی اور ممانعت نہیں پہنچی تھی اور اس وقت وہ سورۃ انعام کی سابقہ آیت اس کی اباحت پر پڑھا کرتے تھے، گھریلو گدھوں کے گوشت کی ممانعت کی حدیث علم میں آنے پر وہ اس کی تحریم کے قائل ہوگئے تھے، جیسا اِمام نووی (م ٦٧٦ ھ) فرماتے ہیں:

فقد روی عن ابن عباس وعائشة و بعض السلف اباحته روی عنهم تحریمه [38]

''ابن عباس رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ عنہا اور بعض اسلاف سے گھریلو گدھوں کے گوشت کی اباحت نقل کی گئی ہے تو ان سے اس کی تحریم بھی منقول ہے۔''

معترضین نے بعض علمائے احناف کو بنیاد بنا کر دعوی کیا ہے کہ مذکورہ حدیث خلاف قرآن ہے، لیکن خود فقہ حنفی کی بعض مصنفات میں ان احادیث کے موافق قرآن ہونے کا اشارہ بھی ملتا ہے۔ مذکورہ حدیث میں گھریلو گدھوں کے گوشت کی ممانعت کو خلاف قرآن ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے جبکہ وہ قرآن کریم کے موافق اور اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ١٥٠ ھ) کے استدلال کے عین مطابق ہے، کیونکہ اِمام صاحب رحمہ اللہ جس آیت کریمہ سے گھوڑوں کے گوشت کے ممانعت پر استدلال کرتے ہیں اس میں گدھوں کا ذکر بھی موجود ہے۔ ابن ہمام رحمہ اللہ (م ٨٦١ ھ) لحم خیل کی کراہت پر اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ١٥٠ ھ) کی دلیل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولأبی حنیفة قوله تعالیٰ ﴿ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً﴾ [39] خرج مخرج الامتنان ، والأ كل من أعلیٰ منا فعها والحکیم لا یترك الامتنان بأعلی النعم ویمتن بأدناها [40]

''گھوڑوں کے گوشت کی ممانعت پر اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ١٥٠ ھ) کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے کہ گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کو تمہاری سواری اور زینت کے لئے پیدا کیا گیا ہے، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کا احسان جتلایا ہے، اگر گھوڑے کا گوشت کھانا جائز ہوتا تو کھانے کا فائدہ تو گھوڑے کے باقی تمام فوائد سے بڑھ کر ہے اسے اس آیت میں ذکر کیا جاتا، کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ اللہ تعالیٰ جیسا حکیم کھانے کی اعلیٰ نعمت کو چھوڑ کر اس کے ادنی فائدوں کے ساتھ احسان جتلائے۔''

اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ١٥٠ ھ) کا استدلال

مذکورہ آیت سے اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ١٥٠ ھ) کا وجہ استدلال یہ ہے کہ اِمام صاحب کے نزدیک گھوڑا ماکول اللحم جانوروں

میں سے نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کا گوشت کھانا مباح اور حلال ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس پر سواری اور اس کی زینت کے ساتھ اسے کھانے کو بھی بطور احسان ذکر فرماتے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا، لہٰذا اِمام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک گھوڑا غیر ماکول اللحم جانور ہے۔

قرآنی آیت اور حدیث نبوی میں تطبیق

گھوڑے کے ساتھ اس سابقہ آیت میں گدھوں اور خچروں کا ذکر بھی ہے۔ بنابریں جب سورۃ نحل کی آیت کریمہ کے پیش نظر اِمام صاحب کے نزدیک گھوڑا حلال نہ ہوا تو گدھے اور خچر کا گوشت بھی حلال نہیں ہوگا، جن پر آیت مشتمل ہے اور گدھوں کے گوشت کی ممانعت پر مشتمل حدیث مبارک بھی قرآن کریم کے خلاف نہیں بلکہ اس کے موافق ہوگی۔

خلاصہ کلام

ہماری مذکورہ بالا طویل بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ گدھوں کی حرمت کا مسئلہ کوئی ایسا مختلف فیہ مسئلہ نہیں ہے جس کے بارے میں امت میں دو رائے پائی جاتی ہوں یا جو قرآن کے خلاف ہو، بلکہ یہ ایک متفقہ مسئلہ ہے جس پر امت معصومہ کا اجماع ہے اور جو متجددین قرآن وحدیث کے باہمی تعارض کو باور کروانے کے لیے علمائے احناف پر تکیہ کرتے ہیں، انہیں آنکھیں کھول کر ان اجتہادات پر بھی نگاہ ڈال لینی چاہیے جن میں خود از روئے قرآن گدھے کی حرمت ثابت ہو رہی ہے۔ بنابریں تعارض قرآن وحدیث کا سوال ہی باقی نہیں رہتا۔

❷ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ

سنن ابی داؤد میں روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا نے یہ روایت بیان کی کہ ان کے خاوند نے انہیں تین طلاقیں دے دی تھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ عدت کے دوران میں ان کا نفقہ خاوند کے ذمہ نہیں ہے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا:

ما لنا لندع كتاب ربنا و سنة نبينا لقول امرأة لاندری أحفظت أم لا [41]

’’ہم کتاب اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے جس کو پتہ نہیں بات یاد بھی رہی ہے یا نہیں۔‘‘

اعتراض

فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اِستدراک اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جب انہیں ان کی بیان کردہ روایت قرآن کریم کی آیت کے مخالف معلوم ہوئی تو انہوں نے بغیر کسی لیت ولعل کے اس کا انکار صرف اس بنا پر کر دیا تھا کہ یہ قرآن کریم کے خلاف ہے اور اپنے اس موقف کی تائید میں انہوں نے دوسرے کسی ثبوت کا سہارا بھی نہیں لیا تھا اور راوی حدیث کو مؤنث قرار دینا ایک اتفاقی سی بات تھی، ورنہ یہ بات اگر کوئی مذکر راوی بیان کرتا تو عمر رضی اللہ عنہ اس پر بھی رد یا انکار فرما دیتے، کیونکہ یہ روایت اپنے نفس مضمون کے اعتبار سے آیت قرآنی کے صریحا خلاف ہے۔ حدیث میں عدت کے دوران نفقہ وسکنی کی ذمہ داری خاوند پر عائد ہونے کی نفی ہے جبکہ قرآن کریم کی آیت میں نفقہ وسکنی کا اثبات ہے۔

جواب

فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی بیان کردہ حدیث کو جس آیت قرآنی کے خلاف سمجھا گیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کریمہ کو

ذکر کر دیا جائے تا کہ معلوم ہو کہ کیا مذکورہ حدیث واقعۃً قرآن کریم کے خلاف ہے؟ وہ آیت سورۃ الطلاق میں حسب ذیل الفاظ سے وارد ہے:

﴿يٰاَيُّهَا النَّبِىُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوااللّٰهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّأْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ لَا تَدْرِىْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْفَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَاَقِيْمُو الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ...﴾ [42]

’’اے نبی ﷺ! اپنی امت سے کہو کہ جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دینا چاہو تو ان کی عدت کے دنوں میں انہیں طلاق دو اور عدت کا حساب رکھو اور اللہ سے جو تمہارا پروردگار ہے ڈرتے رہو نہ تم انہیں ان کے گھروں سے نکالو اور نہ وہ خود نکلیں ہاں یہ اور بات ہے کہ وہ کھلی برائی کر بیٹھیں یہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدیں ہیں، جو شخص اللہ تعالیٰ کی حدوں سے آگے بڑھ جائے، اس نے اپنی جان پر ظلم کیا، تم نہیں جانتے شاید اس کے بعد اللہ تعالیٰ کوئی نئی صورت پیدا کر دے، پھر جب یہ عورتیں اپنی عدت پوری کرنے کے قریب پہنچ جائیں تو انہیں یا تو قاعدہ کے مطابق اپنے نکاح میں رہنے دو، یا دستور کے مطابق انہیں چھوڑ دو اور آپس میں سے دو عادل شخصوں کو گواہ کر لو اور اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے لئے ٹھیک ٹھیک گواہی دو۔‘‘

جمع وتطبیق

بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ آیت کریمہ اور حدیث مبارکہ میں تعارض ہے لیکن جب ہم تمام شواہد حدیث اکٹھا کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کے چانس اور مواقع ایک مرد کے پاس تین ہیں۔ پہلی دو طلاقوں کے بعد اس کو رجوع کا حق حاصل ہے، جبکہ تیسری طلاق میں حق رجوع باقی نہیں رہتا۔ مزید برآں طلاق رجعی اور طلاق بائنہ میں نفقہ اور سکنی کے احکامات میں بھی فرق ہے، یعنی رجعی طلاق میں سکنی ونفقہ ہے جبکہ طلاق بائن میں نہیں۔

المختصر یہ آیت مطلقہ رجعیہ کے بارے میں ہے جس کے لئے خاوند کے ذمہ نفقہ وسکنی لازم ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں ﴿لَاتُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ﴾ انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور یہ بھی فرمایا کہ ’’جب وہ اپنی عدت پوری کرنے کے قریب پہنچ جائیں تو انہیں قاعدہ کے مطابق اپنے نکاح میں رکھو۔ نیز فرمایا: ﴿لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا﴾ ’’شاید کہ اللہ تعالیٰ طلاق کے بعد آپس میں رجوع کرنے کی صورت پیدا فرما دے‘‘۔ ان تمام تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت مطلقہ رجعیہ کے بارے میں ہے جس سے طلاق کے بعد عدت کے اندر رجوع ہوسکتا ہے اور اس کے لئے خاوند کے ذمہ نان ونفقہ لازم ہوتا ہے، جبکہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مطلقہ ثلاثہ سے متعلق ہے جو خاوند کی زوجیت سے نکل جاتی ہے اور اس کے لئے مرد کے ذمہ کوئی نفقہ، سکنی نہیں ہوتا۔ چنانچہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا کو کتاب اللہ کے خلاف سمجھنا غلط فہمی پر مبنی ہے۔

حدیث رسول ﷺ اور سنت مشہورہ میں اختلاف

اس سلسلہ میں ایک روایت بھی بیان کی جاتی ہے، جسے ابراہیم رحمہ اللہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت کیا ہے۔ اس روایت کی رو سے ایسی مطلقہ کو رسول اللہ ﷺ نے سکنی ونفقہ دیا ہے جسے اس کا خاوند طلاق بائن دے چکا ہو۔ معترضین کا خیال ہے کہ اس روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا اس سنت رسول کے خلاف ہے۔

جواب

یہ دعوی کہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا، سنت رسول ﷺ کے خلاف ہے، صحیح نہیں ہے، کیونکہ کوئی ایسی سنت رسول ﷺ نہیں جس کے یہ حدیث خلاف ہو۔ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) فرماتے ہیں:

" ونحن نقول: قد أعاذ اللّٰہ أمیر المؤمنین من ھذا الکلام الباطل الذی لا یصح عنه أبدا قال الإمام أحمد لا یصح ذلك عن عمر "[۴۳]

''ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو اس باطل کلام سے بچائے جو ان سے ہرگز صحیح ثابت نہیں ہوسکتی۔ اِمام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ ھ) نے بھی کہا ہے کہ یہ کلام حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔''

اور جو روایت حماد(م ۱۲۰ ھ) عن ابراھیم (م ۹۶ ھ)عن عمر کے واسطے سے مرفوع بیان کی جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی مطلقہ کے لئے نان ونفقہ رکھا ہے، اس روایت کو غلط قرار دیتے ہوئے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ)فرماتے ہیں:

فنحن نشھد باللّٰہ شھادۃ نسأل عنھا إذا لقیناہ أن ھذا کذب علی عمرؓ وکذب علی رسول اللّٰہ ﷺ وینبغی ان لایحمل الإنسان فرط الانتصار للمذاھب والتعصب لھا علی معارضۃ سنن رسول اللّٰہ ﷺ الصحیحۃ الصریحۃ بالکذب البحت[۴۴]

''ہم اللہ سے ڈر کر گواہی دیتے ہیں جس کے بارے میں ہمیں قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سے ملاقات کے وقت پوچھا جائے گا کہ یہ روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بلکہ نبی کریم ﷺ پر جھوٹ ہے۔ اپنے مذہب کی تائید اور تعصب کی بنا پر کسی انسان کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ ایسی جھوٹی روایت کو صحیح ثابت احادیث کے مقابلہ میں پیش کرے۔''

اس روایت کے موضوع اور خود ساختہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسے حضرت عمرؓ سے روایت کرنے والے راوی ابراہیم کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سماع ہی ناممکن اور محال ہے، کیونکہ ان کی پیدائش ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات سے کئی سال بعد جاکر ہوئی ہے۔ اسی طرح حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا جو مبتوتہ سے متعلق ہے قرآن کریم کی آیت کے خلاف نہیں جو مطلقہ رجعیہ کے بارے میں ہے اور نہ ہی کوئی ایسی سنت ثابتہ ہے جسے اس حدیث کو معارض قرار دے کر رد کیا جاسکے۔

خلاصہ بحث

محقق علماء کی صراحت کے مطابق حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا اپنے موقف میں حق پر ہیں کہ مطلقہ ثلاثہ کے لئے نفقہ اور سکنی نہیں ہے اور نسیان یا خطا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ہوا ہے، جیسا کہ پانی کی عدم موجودگی میں جنبی کے لئے تیمّم کے جواز میں ان سے نسیان ہوگیا تھا۔ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) نے اس پر طویل اور نفیس بحث کی ہے، چنانچہ وہ امام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ ھ) کے حوالہ سے فرماتے ہیں:

وقال ابوالحسن الدارقطنی بل السنۃ بید فاطمۃ بنت قیس قطعا ومن له إلمام بسنۃ رسول اللّٰہ ﷺ یشھد شھادۃ اللّٰہ أنه لم یکن عند عمرؓ سنۃ عن رسول اللّٰہ ﷺ أن للمطلقۃ ثلاثا السکنی والنفقۃ[۴۵]

''اِمام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ ھ) نے فرمایا ہے: سنت رسول ﷺ اس مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بجائے یقیناً حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت قیس کی تائید کرتی ہے اور جس شخص کو سنت رسول ﷺ کے ساتھ شغف ہے وہ اللہ کے لئے ضرور اس بات کی گواہی دے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی ایسی سنت نہیں تھی جس سے یہ ثابت ہوسکے کہ مطلقہ ثلاثہ کے لئے مرد کے ذمے نفقہ، سکنی ہے۔''

نوٹ: واضح رہے کہ اِستدراک عمر رضی اللہ عنہ کے حوالے مذکورہ مثال کو درایتی نقد کے تصور کے اثبات میں پیش کرنے والوں کے خلاف یہ دلیل خود حجت ہے، کیونکہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا اِستدراک اگر درایتی نقد ہی سے متعلق ہے تو خود روایت عمر رضی اللہ عنہ درایتی معیار پر پورا نہیں اترتی۔ دیکھیں کہ اس حدیث میں قبول خبر کے سلسلہ میں مرد وزن کے فرق کا لحاظ کیا جا رہا ہے، جو کہ ان لوگوں کے ہاں شرعا، عقلا ونقلا ہر اعتبار سے غلط ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اِستدراک عمر رضی اللہ عنہ کی نوعیت درایتی نقد کے بجائے روایتی نقد کے اثبات کی قوی دلیل ہے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر ان کے حافظہ پر عدم اعتماد کی وجہ سے اعتراض کر رہے ہیں اور حافظہ کی بنیاد پر کسی حدیث کے ردو قبول کا تعلق تحقیق سند کے ساتھ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق عورتیں چونکہ زیادہ تر گھریلو زندگی میں مصروف رہتی ہیں اس لیے احکام شریعت سے متعلق امور میں ان کی فہم وفراست اور حافظہ ویادداشت عدم استعمال کی وجہ سے مردوں کے بہ نسبت کچھ محدود ہو جاتی ہے۔ اس لیے اہم امور دین میں ان کی وہ روایات جو صریح ارشادات شریعت کے منافی ہوں انہیں احتیاط کی نظر سے دیکھتے ہوئے قبول کرنا چاہیے۔

❸ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ

موطا اِمام مالک میں روایت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سونے یا چاندی کے کچھ برتن فروخت کئے اور بدلے میں ان کے وزن سے زیادہ سونا یا چاندی وصول کی جب حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے انہیں بتایا کہ اس بیع سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تو جواب دیا کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔''[٦٤]

اعتراض

'اہل درایت' نے مذکورہ بالا واقعہ سے اپنے اصول درایت کو سند جواز فراہم کرنے کے لیے غلط استدلال کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے ایک جنس میں کمی وبیشی کی ممانعت پر مبنی حدیث بیان فرمائی تو امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے یہ کہہ کر اس انکار کر دیا کہ میں ایسی بیع میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا ہوں، جس میں ایک ہی جنس کی اشیاء میں کمی وبیشی کی گئی ہو۔ گویا انہوں نے عقل وقیاس کی بنا پر روایت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

جواب

یہ رویہ علمی دنیا میں انتہائی غیر مناسب ہے کہ استدلال کرنے والا کسی واقعہ یا روایت میں سے اپنے مطلب کا حصہ نکال کر اس روایت کو سیاق وسباق سے کاٹ کر بیان کر دے تا کہ اپنے فکر خاص کو خلعت جواز پہنائی جاسکے۔ یہ روایت اس آیت کریمہ کا مصداق بھی ہے: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ اور کتمان علمی کی وعید بھی اس پر صادق آتی ہے۔ لہٰذا مناسب خیال کرتے ہیں کہ اس حدیث کا مکمل متن نقل کریں تا کہ اس سے نتائج واقعہ اور حقائق بیان میں آسانی ہو۔

واقعہ کا سیاق وسباق

اگر اس حدیث کو اس کے سیاق وسباق سے کاٹے بغیر مکمل دیکھ لیا جائے، جیسے یہ اصل کتاب میں ذکر ہوئی ہے تو معلوم ہو جائے گا کہ اس حدیث کو درایتی نقد کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا، کیونکہ اسی حدیث میں ہی اس کا جواب بھی موجود ہے۔ چنانچہ امیر المؤمنین حضرت

عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کمی وبیشی کے ساتھ ایسی بیع کرنے سے حکماً منع کر دیا تھا۔ مکمل حدیث بمع اپنے الفاظ کے ملاحظہ ہو:

عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن معاوية بن ابی سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها فقال أبوالدرداء: سمعت رسول اللهﷺ ينهى عن مثل هذا الامثلاً بمثل فقال له معاوية ما أرى بمثل هذا بأسا فقال ابوالدرداء: من يعذر من معاوية، أنا اخبره عن رسول اللهﷺ و يخبرني عن رأيه لا أساكنك بأرض أنت بها ثم قدم ابوالدرداء على عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فكتب عمر بن الخطاب إلى معاوية ان لا تبيع ذلك الإ مثلا بمثل وزنا بوزن [۴۶]

''عطاء بن یسار رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ نے ایک پانی پینے کا برتن جو سونے یا چاندی کا تھا اس کے وزن سے زیادہ سونا یا چاندی لے کر بیچ دیا۔ تو ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ آپ ایسی بیع سے منع فرماتے تھے۔ ہاں برابر برابر بیچنا درست کہتے تھے۔ معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا میری رائے میں اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے کہا اگر میں معاویہ رضی اللہ عنہ کو اس کا بدلہ دوں تو کون ہے جو میرا عذر قبول کرے، میں ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا ہوں۔ اور وہ مجھ سے اپنی رائے بیان کرتے ہیں، اب میں ان کے علاقے میں نہیں رہوں گا۔ پھر ابوالدرداء رضی اللہ عنہ مدینہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور ان سے یہ واقعہ بیان کیا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ آئندہ ایسی بیع نہ کرنا، مگر تول کر برابر برابر ہو تو درست ہے۔''

اختلافِ فقہاء

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس حدیث کی روشنی میں فقہاء کے مابین رونما ہونے والے فقہی اختلاف کو بھی انتہائی اختصار کے ساتھ ذکر کر دیں۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کا برتن فروخت کرتے وقت عوضانے کے طور پر زیادہ سونا یا چانا وصول کر لیتا ہے تو اس بیع کا کیا حکم ہے؟ اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ اِمام شافعی رحمہ اللہ (م۲۰۴ھ) کا کہنا ہے کہ وہ شخص برتن کی بنوائی کے عوضانہ کے طور پر سونا یا چاندی وصول کر سکتا ہے اور یہ مثلاً بمثل کے مخالف نہیں، جبکہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م۱۵۰ھ) اور اکثر علماء بنوائی کے بدلے کچھ زائد سونا لینے کو درست نہیں سمجھتے بلکہ اسے ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے منافی قرار دیتے ہیں۔

امیر معاویہ کا فقہی موقف اور حدیث کریمہ سے اس کی تطبیق

انہوں نے ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث کو صحیح مانتے ہوئے اپنی بیع کو حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے موافق قرار دیا ہے، کیونکہ وہ سمجھتے تھے سونے کا برتن بیچنے والا اپنی بنوائی کے عوض کچھ سونا زیادہ لے تو یہ مثلاً بمثل کے منافی نہیں ہے، کیونکہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے الفاظ حدیث نهى عن مثل هذا إلا مثلا بمثل کے جواب میں انہوں نے فرمایا تھا: ما أرى بمثل هذا بأسا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی بیع حدیث میں وارد الفاظ مثلا بمثل کے عین مطابق ہے اور اس کی شکل ممانعت والی بیع سے قطعاً مختلف ہے، کیونکہ اختلاف حدیث کے مصداق کے تعین میں ہے، نا کہ نفس حدیث کی قبولیت میں۔ لہٰذا 'اہل درایت' کا یہ کہنا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عقل وقیاس کی بنا پر روایت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ان کی غلط فہمی کے سوا کچھ نہیں۔ اس لئے کہ حدیث کا انکار کر دینا اور حدیث کی روشنی میں اپنے فہم یا فعل پر تصویب کا اظہار کرنا ایک بالکل دوسری شے ہے اور دونوں باتوں میں بعد المشرقین ہے۔

فافهم وتدبر

❹ حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ

صحیح بخاری رحمہ اللہ میں ہے کہ محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی، إن الله قد حرم علی النار من قال لا اله الا الله یبتغی بذلك وجه الله حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے یہ سنا تو فرمایا:

والله ما أظن رسول الله ﷺ قال ما قلتَ قط [48]

''بخدا! میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی ایسی بات فرمائی ہوگی۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) ان کے انکار کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ گناہگار موحدین جہنم میں نہیں جائیں گے حالانکہ یہ بات بہت سی آیات اور مشہور احادیث کے خلاف ہے۔''

اعتراض

معترضین کا محل شاہد اس حدیث میں یہ ہے کہ اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے چونکہ عمل کی اہمیت گھٹتی ہے جو درایت کے خلاف ہے۔ اس بنا پر حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے اس روایت کے مسلمہ معلومات دین کے منافی ہونے کی وجہ سے اسے رد کردیا ہے۔ جس سے یہ اصول اخذ ہوتا ہے کہ ہر وہ روایت جو روایتی طور پر خواہ قطعی الثبوت درجہ ہی کیوں نہ ہو اگر نقد روایت کے درایتی معیار پر پورا نہیں اترتی تو اسے ہر صورت رد کردینا چاہیے، جیسا کہ ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے عمل سے ثابت ہو رہا ہے۔

جواب

اعتراض کرنے والے کو یہاں اس بات کی وضاحت کرنی چاہئے تھی کہ اگر کوئی حدیث قرآن کریم کے مطابق ہو لیکن کسی کی رائے اس حدیث کے خلاف ہو تو کیا قرآنی مطابقت کے پیش نظر اسے قبول کیا جائے گا یا کسی کی رائے کی مخالفت کا اعتبار کرتے ہوئے اسے ترک کیا جائے گا یا کہ نہیں؟ اس کا جواب ظاہر ہے کہ جو حدیث رسول ﷺ قرآن کریم کے عین مطابق ہو لیکن کسی شخص کی رائے اس حدیث کے خلاف ہو تو رائے کو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی اور حدیث رسول ﷺ کو قبول کرلیا جائے گا، کیونکہ اس کی رائے کا تعلق ذاتی رجحان اور ذہنی میلان سے ہے۔

محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ مذکورہ حدیث ان الله قد حرم علی النار من قال لا اله الا الله یبتغی بذلك وجه الله اور قرآنی آیت ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ...﴾ [49] میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حدیث رسول ﷺ اور قرآنی آیت کا مفہوم و مدعا ایک ہی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اہل توحید کے دیگر جرائم اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہوں گے، چاہے تو معاف کردے اور چاہے تو ان پر سزا دے کر انہیں جنت میں داخل کردے اور آخر کار ان پر جہنم کی آگ حرام کردے، جبکہ ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی ذاتی رائے اس کے خلاف جارہی ہے اور محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث کا بھی یہی مفہوم ہے تو قرآنی مطابقت کی بنا پر منکرین حدیث کے ہاں بھی یہ حدیث مقبول ہونی چاہئے۔ صرف حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے ظن کی وجہ سے اسے ترک کرنا مناسب نہیں ہے۔ خاص کر جبکہ حضرت محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ نے راوی حدیث حضرت عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ سے دوبارہ اس کی تحقیق کرکے اس کی صحت پر مہر تصدیق ثبت کردی ہے۔ [50]

جمع وتطبیق

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے اگر حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے انکار کی وجہ بیان کی ہے تو ساتھ ہی انہوں نے اصول محدثین رحمہم اللہ کے مطابق ان دونوں میں جمع وتطبیق کی صورت بھی نقل کردی ہے، وہ فرماتے ہیں:

لكن الجمع ممكن بأن يحمل التحريم على الخلود وقد وافق محموداً على رواية هذا الحديث عن عتبان انس بن مالك، كما أخرجه مسلم من طريقه وهو متابع قوى جداً[۵۱]

''محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کے اثبات اور ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے انکار کے درمیان یوں تطبیق دی جاسکتی ہے کہ حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ ہے کہ موحد گناہگار اپنے گناہوں کی پاداش میں دوزخ میں جائے گا اور محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا بلکہ اپنے گناہوں کی سزا بھگتنے کے بعد اسے دوزخ سے نکال کر جنت کا داخلہ مل جائے گا اور اب اس پر جہنم کی آگ حرام ہوجائیگی۔ مزید یہ کہ حضرت عتبان رضی اللہ عنہ سے حدیث کو روایت کرنے میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے بھی محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی موافقت کی ہے اور اِمام مسلم رحمہ اللہ (م۲۶۱ھ) نے اپنی سند کے ساتھ اسے نقل کیا ہے اور یہ انتہائی قوی موافقت ہے جس سے محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے۔''

اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ تقی امینی لکھتے ہیں کہ

''اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے چونکہ عمل کی اہمیت گھٹتی ہے، اس بنا پر ابتدائی مرحلہ میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کو اس کے قبول کرنے میں تامل ہوا، لیکن حدیث کا محل متعین ہونے کے بعد تامل کی گنجائش نہیں رہتی۔ وہ یہ کہ لا الہ الا اللہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کے تقاضے پر عمل بھی کیا ہو، جو خالص رضائے الٰہی کے لیے کہنے کا نتیجہ ہے۔''[۵۲]

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸

(۲) الرسالہ لإ مام شافعی : ص۱۶۰ تا ۱۷۴، بحث نمبر ۹۹۹ تا ۱۰۹۹

(۳) مؤطا اِمام مالك: ص۳۴۶

(۴) صحیح بخاری: ۴۹۱/۳

(۵) مسنداحمد: ۶۷/۱

(۶) سنن ابن ماجہ: ۴۴۶/۱

(۷) الکفایۃ فی علم الروایۃ: ص۶۰۶

(۸) الموضوعات: باب ثالث

(۹) قواعد التحدیث: بحث بیان ضرر الموضوعات

(۱۰) مسند احمد: ۲۷۶/۶

(۱۱) مسند احمد: ۲۸۷/۳

(۱۲) الفاطر: ۲۲

(۱۳) صحیح مسلم: ۲۱۵۰

(۱۴) مسلم الثبوت: ص۲۰۹

(۱۵) سنن الترمذی مع التحفۃ: ۱۳۵/۲

(۱۶) سنن ابن ماجہ: ۱۹۹

(۱۷) التحریم: ۶

(۱۸) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۵۱/۳

(۱۹) صحیح بخاری مع فتح الباری: ۱۵۰/۳

(۲۰) سنن ابی داؤد مع العون: ۱۶۳/۳

(۲۱) سنن ابی داؤد مع عون المعبود: ۱۶۳/۳

(۲۲) صحیح مسلم مع شرح النووی: ۲۲۶/۶

(۲۳) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۵۱/۳

(۲۴) الإجابۃ لإیراد ما استدرکتہ عائشۃ علی الصحابۃ از زرکشی: ص۱۲۰

(۲۵) لسان المیزان: ۲۳۱/۴
(۲۶) الجرح و التعدیل: ۳۱/۸
(۲۷) تقریب التہذیب: ۱۹۶/۲
(۲۸) مسند احمد: ۲۴۰/۶
(۲۹) التغابن: ۱۴
(۳۰) مسنداحمد: ۱۶۸/۱
(۳۱) الطیالسی، سلیمان بن داؤد بن الجارود الفارسی: مسند ابو داؤد الطیالسيٍ، مکتبۃ المعارف ، الریاض :۱۹۹
(۳۲) جامع ترمذی:۷۹
(۳۳) سنن أبی داؤد:۱۹۵
(۳۴) سنن ابی داؤد:۷۵/۱
(۳۵) مجمع الزوائد: ۲۵۱/۱
(۳۶) مجمع الزوائد: ۲۵۱/۱
(۳۷) صحیح بخاری:۲۹۵۵
(۳۸) شرح صحیح مسلم: ۱۹۲/۹
(۳۹) النحل:ص۸
(۴۰) شرح فتح القدیر:۵۰۱/۹
(۴۱) سنن ابی داؤد:۲۲۹۱
(۴۲) الطلاق:۱۔۳
(۴۳) زاد المعاد:۵۳۹/۵
(۴۴) ایضا
(۴۵) ایضا
(۴۶) موطا إمام مالك: ص۶۸۲
(۴۷) المؤطا: ص۴۳۷
(۴۸) فتح الباری:۲۶/۳
(۴۹) النساء:۱۱۶
(۵۰) بخاری مع الفتح: ۶۱/۳

(۵۱) فتح الباری:۶۲/۳

(۵۲) حدیث کا درایتی معیار:ص۱۸۴

فصل دوم

چند معروف محدثین رحمہم اللہ کی طرف منسوب عقلی درایتی اصولوں کی وضاحت

تمہید

اس پرفتن دور میں حدیث نبوی کے خلاف محاذ آرائی بڑی شدومد کے ساتھ جاری ہے اور استعمار کے پروردہ بعض جدت پسند حضرات حدیثِ نبوی کے استخفاف وانکار کی غرض سے اپنے مخصوص افکار کی آب یاری کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ کے عظیم الشان اور جلیل القدر کام کو ناقص کہہ کر اصول وضع کرنا شروع کر دیتے ہیں، تا کہ نامکمل خدمت حدیث کو بدرجہ اُحسن مکمل کرنے کے سہرا انہی کے سر پر سجایا جائے۔لیکن در پردہ یہ حضرات حدیث نبوی کو خلاف قرآن یا خلاف عقل قرار دے کر اس کو رد کرنے کی سعی مذموم کرتے ہیں۔آج کل اس مخصوص فکروذہن کے ساتھ حدیث نبوی کا انکار کرنا ایک عام مشغلہ بن کر رہ گیا ہے۔اگر بعض مخلص افراد ان کے اس غیر مناسب اقدام پر انگشت نمائی کرتے ہیں تو وہ اپنی اس 'بدعت' کو سند جواز فراہم کرنے کے لیے کبھی تو خود آئمہ سلف کے ساتھ ملاتے ہیں اور کبھی اِستدراکات صحابہ رضی اللہ عنہم کا سہارا لیتے ہیں اور کبھی محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصول درایت کا حوالہ دیتے ہیں۔حالانکہ نہ تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو درایت کے اس عقلی منہج کے ساتھ کوئی علاقہ ہے اور نہ ہی محدثین عظام رحمہم اللہ کو اس غلط تصور کے ساتھ کوئی واسطہ، کیونکہ جب عربی زبان میں لفظ درایت عقل کے معنی میں مستعمل ہی نہیں تو درایت حدیث کے نام پر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل یا عقل عام کے خلاف کہہ کر رد کر دینے کا اصول بے جا ہے۔اس فصل میں ہم محدثین کرام رحمہم اللہ کی طرف منسوب ان چند اقوال کی وضاحت پیش کریں گے کہ جنہیں 'اہل درایت' نے اپنے موقف کے اثبات کے لیے بطور حوالہ ذکر کیا ہے۔اس ضمن میں ہم وضاحت کریں گے کہ ان اقوال کی نوعیت کیا ہے؟ اور محدثین کرام رحمہم اللہ کس قسم کی متنی تحقیق کے قائل ہیں؟

نقد روایت کے درایتی تصور کے اثبات کے لیے عام طور پر درج ذیل محدثین کرام رحمہم اللہ کو سرفہرست ذکر کیا جاتا ہے:

① خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ)
② عثمان بن عبدالرحمٰن بن الصلاح رحمہ اللہ (م۶۴۳ھ)
③ ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م۷۰۲ھ)
④ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ)
⑤ ابوالحسن علی بن محمد کنانی رحمہ اللہ (م۹۶۳ھ)
⑥ عمر بن بدر حنفی رحمہ اللہ (م۶۲۲ھ)
⑦ ملا علی قاری رحمہ اللہ (م۱۰۱۴ھ)
⑧ شمس الدین محمد سخاوی رحمہ اللہ (م۹۰۲ھ)
⑨ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م۵۹۷ھ)

اِمام خطیب بغدادی رحمہ اللہ کا موقف

محدثین کرام رحمہم اللہ میں خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کا مقام آئمہ کی صف میں ہوتا ہے۔'درایت' کے اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) اپنی کتاب الفقیہ والمتفقہ میں لکھتے ہیں:

وإذا روى الثقةالمأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور: أحدها أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول وأما بخلاف العقول فلا . والثانى أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ . والثالث أن يخالف الإجماع فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له لأنه لايجوز أن يكون صحيحا غير منسوخ وتجمع الأمة على خلافه . . . والرابع أن ينفرد الواحد برواية ما يجف على كافة الخلق علمه فيدل ذالك على أنه لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل وينفرد هو

بعلمه من بين الخلق العظيم . والخامس أن ينفرد برواية ما جرت العادة بأن ينقله أهل التواتر فلا يقبل لأنه لا يجوز أن ينفرد فی مثل هذا بالرواية[1]

''جب کوئی ثقہ اور مامون راوی ایسی روایت بیان کرے جس کی سند بھی متصل ہے تو اس کو ان امور کے پیش نظر رد کر دیا جائے گا: ایک یہ کہ وہ تقاضائے عقل کے خلاف ہو۔ اس سے اس کا بطلان معلوم ہوگا کیونکہ شرع کا ورود عقل کے مقتضیات کے مطابق ہوتا ہے نہ کہ عقل کے خلاف۔ دوسرا یہ کہ وہ کتاب اللہ کی نص یا سنت متواترہ کے خلاف ہو۔ اس سے معلوم ہوتا کہ اس کی کوئی اصل نہیں یا یہ منسوخ ہے۔ تیسرا یہ کہ وہ اجماع کے خلاف ہو۔ اس سے یہ استدلال کیا جائے گا کہ وہ منسوخ ہے یا اسکی کوئی اصل نہیں کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ وہ صحیح اور غیر منسوخ ہو اور امت کا اس کے خلاف اجماع ہو جائے۔ چوتھا یہ کہ ایسے واقعہ کو صرف ایک راوی بیان کرے جس کا جاننا تمام لوگوں پر واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی کوئی اصل نہیں کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایسی بات کی کوئی اصل ہو اور تمام لوگوں میں سے صرف ایک راوی اس کو نقل کرے۔ پانچویں یہ کہ ایسی بات کو صرف ایک آدمی نقل کرے جس کو عادتاً لوگ تواتر کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔ یہ بھی قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ ایسے واقعہ کو نقل کرنے والا صرف ایک آدمی ہو۔''

اِمام ابن صلاح رحمہ اللہ کا موقف

محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) کو امیر المومنین فی اصول الحدیث کا مقام حاصل ہے۔ تحقیق متن کے اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ ھ) نے لکھا ہے:

وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوی أو المروی فقد وضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها[2]

''کبھی محدثین کرام رحمہم اللہ حدیث کے جعلی ہونے کا فیصلہ راوی یا مروی یعنی متن کو دیکھ کر کرتے ہیں، چنانچہ بہت سی طویل حدیثوں کے الفاظ و معانی کی رکاکت (سطحیت) خود وضعی ہونے کی شہادت دیتی ہے۔''

اِمام ابن دقیق العید رحمہ اللہ کا موقف

اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ اِمام ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م ۷۰۲ ھ) نے فرمایا:

وكثيرا ما يحكمون بالوضع باعتبار أمور ترجع الى المروی وألفاظ الحديث[3]

''اکثر و بیشتر محدثین جن علامات کی بنیاد پر حدیث کے موضوع ہونے کا فیصلہ کر لیتے ہیں اس کا تعلق مروی اور الفاظِ حدیث سے ہے۔''

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کا موقف

اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) کے حوالے ذکر کیا جاتا ہے کہ انہوں نے نقد روایت کے درایتی معیار کی وضاحت کے لیے المنار المنيف فی الحديث الصحيح والضعيف کے نام سے مستقل کتاب تصنیف فرمائی ہے، جس میں انہوں نے ان درایتی اصولوں کو تذکرہ وضاحت کیا ہے کہ اگر وہ کسی بھی حدیث میں پائے جائیں تو حدیث ضعیف ہوگی۔ مثلاً ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) حدیث ''من عشق وكتم وعفی وصبر غفر الله له وأدخله الجنة'' پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں:

لو كان إسناد هذا الحديث كالشمس كان غلطا وهما[4]

''اگر اس حدیث کی سند آفتاب کی طرح ہوتی تو بھی یہ غلط اور وہم ہوگی۔''

ابوالحسن علی بن محمد کنانی رحمہ اللہ کا موقف

اسی طرح ابوالحسن علی بن محمد کنانی رحمہ اللہ (م ۹۶۳ ھ) نے 'موضوعات' سے متعلقہ اپنی معروف کتاب میں فرمایا ہے:

قرينة فى المروى المخالفة لمقتضى العقل بحيث لا يقبل التأويل ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة والعادة [۵]

’’مروی (متن) میں وضع ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ وہ مقتضائے عقل کیخلاف اس طرح ہو کہ کوئی تاویل نہ قبول کر سکے، اسی میں وہ بھی شامل ہے جو حس، مشاہدہ اور عادت کے خلاف ہو۔‘‘

عمر بن بدر الموصلی رحمہ اللہ کا موقف

محدثین کرام رحمہم اللہ کا تحقیق متن کے سلسلہ میں کیا منہج ہے؟ اس حوالے سے محدث عمر بن بدر الموصلی رحمہ اللہ (م ۶۲۲ ھ) فرماتے ہیں:

لم يقف العلماء عند نقد الحديث من حيث سنده بل تعدوا إلى النظر فى متنه فقضوا على كثير من الأحاديث بالوضع وإن كان سندا سالما إذا وجدوا فى متونها عللا تقضى بعدم قبولها [۶]

’’علماء نے نقد حدیث کے معاملے میں صرف سند پر اکتفا نہیں کی بلکہ اس دائرے میں متن کو بھی شامل کیا ہے چنانچہ انہوں نے بہت سی ایسی حدیثوں کے موضوع ہونے کا فیصلہ کیا ہے جن کی سندیں اگرچہ درست تھیں لیکن ان کے متن میں ایسی خرابیاں پائی جاتی تھیں جو ان کو قبول کرنے سے مانع تھیں۔‘‘

ملا علی قاری رحمہ اللہ اور اِمام سخاوی رحمہ اللہ وغیرہ کا موقف

ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ ھ) نے الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعه المعروف بہ موضوعات کبیر میں اور اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ ھ) نے فتح المغیث میں ’موضوع‘ کی بحث کے ضمن ان علامات کا تفصیل سے تذکرہ فرمایا ہے جو عام طور پر موضوع روایات کے متن میں پائی جاتی ہیں۔ ’اہل درایت‘ نے اِمام ابن قیم (م ۷۵۱ ھ)، ملا علی قاری (م ۱۰۱۴ ھ)، اِمام سخاوی (م ۹۰۲ ھ) اور اِمام ابن جوزی رحمہم اللہ (م ۵۹۷ ھ) کو ہی نقد روایت کے درایتی معیار میں اصل بنیاد کے طور پر پیش فرمایا ہے۔ بلکہ علامہ تقی امینی رحمہ اللہ نے اپنی معروف تصنیف ’حدیث کا درایتی معیار‘ میں انہی اشخاص کے حوالے سے ۲۶ کے قریب درایتی اصول ذکر کیے ہیں اور دعوی کیا ہے کہ یہی وہ ضابطے ہیں جن کی روشنی میں ایک حدیث کو قبول کرنے کا معیار قائم ہوتا ہے۔ [۷]

اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ کا موقف

① اِمام ابن جوزی (م ۵۹۷ ھ) نے نقد روایت میں متن سے متعلق ضوابط کو نہایت خوبصورت طریقے مختصر اور جامع الفاظ میں یوں سمیٹ دیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول أويخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع [۸]

’’کہنے والے نے کیا خوب کہا ہے کہ جب کوئی روایت عقل ونقل یا اصول کے خلاف ہو تو جان لو کہ وہ موضوع ہے۔‘‘

② اس سلسلہ میں ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) کا ایک اور مشہور قول یہ ہے:

الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه فى الغالب [۹]

’’حدیث منکر وہ ہوتی ہے کہ جس کا ظاہری متن ہی سے طالب علم کو وحشت ہوتی ہے اور اس کے بال وکھال اسے قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں لیکن یہ بات اکثری ہوتی ہے، کلی نہیں۔‘‘

③ محدث ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) کا ایک مشہور قول یہ بھی ہے کہ فرماتے ہیں:

وقد يكون الإسناد كله ثقات ويكون الحديث موضوعا أو مقلوبا [10]

’’کبھی کل سندیں ثقہ ہوتی ہیں، پھر بھی حدیث موضوع یا مقلوب ہوتی ہے۔‘‘

بعض محدثین رحمہم اللہ کی طرف منسوب درایتی عقلی اصولوں کا جائزہ

ضعف حدیث میں علت (بیماری) اور علامت کا فرق

واضح رہے کہ حدیث میں متن کی ’درایت‘ سے متعلق جو اَقوال اوپر ذکر کیے گئے ہیں ان کا عمومی مفہوم یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ خلاف قرآن، خلاف عقل وغیرہ امور کو بھی تحقیق و درایت حدیث میں ایک حیثیت دیتے ہیں، لیکن وہ حیثیت ’علت‘ (بیماری) کی نہیں بلکہ ’علامت‘ کی ہے۔ جیسا کہ اس کی مثال بلڈ پریشر یا بخار کی سی ہے کہ ان میں ڈاکٹر نبض یا اسٹیتھو سکوپ کے ذریعے مرض کی تشخیص کی کوشش کرتا ہے لیکن ممکن ہے کہ جسم کی حرارت یا خون کا پریشر کسی اور وجہ سے ہو۔ گویا بخار میں جسم کا گرم ہونا اور بلڈ پریشر میں مریض کے چہرہ کا سرخ ہوجانا یا سر چکرانا وغیرہ یہ چیزیں بیماری کے معلوم کرنے کی علامات بنتی ہیں، نہ کہ خود بیماری ہیں۔ ان علامات کے ذریعے ایک ڈاکٹر مریض کی تشخیص کر کے اصل مرض تک پہنچ جاتا ہے۔ عین اسی طرح محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک روایت کا قرآن، عقل، خبر متواترہ کے ظاہراً خلاف ہونا یا کوئی اور ذریعہ یہ اس بات کی علامات ہیں کہ حدیث کی تحقیق دوبارہ کی جائے، نہ کہ یہ وہ اساسی کمزوریاں ہیں جن کی بنا پر حدیث کو موضوع یا ضعیف کہہ دیا جائے۔

موضوع حدیث وہ ہوتی ہے جس میں پائے جانے والے کسی واضع راوی کے سبب اس روایت کو من گھڑت اور خود ساختہ قرار دیا جائے۔ اس قسم کی موضوع احادیث کا جب محدثین کرام رحمہم اللہ اور محققین نے جائزہ لیا تو انہوں نے اس قسم کی احادیث کو عام فہم طور پر بیان کرنے کے لیے چند ایسے اکثری اور اغلبی قواعد بیان کردیے، جو موضوع احادیث میں عام جائزہ کے بعد انہیں بدیہی نظر آئے۔ اس قسم کے قواعد کو انہوں نے ’معرفت وضع الحدیث کے طرق‘ کے عنوان سے ذکر کردیا۔

- جیسا کہ علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے مستقل عنوان قائم کر کے تصریح فرمائی ہے کہ معرفت ضعیف یا معرفت موضوع کی تحت آئمہ نے جو کلیات عام طور پر ذکر کیے ہیں اس قسم کے کلیات قرائن میں سے ہوتے ہیں۔[11]
- اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) بھی اس قسم کے اصولوں کو ’تقریب‘ میں ’معرفت وضع الحدیث‘ کی بحث قرار دیتے ہیں۔[12]

اس کے ساتھ ساتھ اگر اس بات پر ہی سطحی سا غور کرلیا جاتا تو سادی عقل رکھنے والا بھی یہ مغالطہ نہیں کھا سکتا تھا کہ علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ)، ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ)، علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ)، علامہ سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) وغیرہ آئمہ، جنہوں نے موضوع روایات پر مستقل کتابیں لکھی ہیں انہوں نے اپنے اس قسم کے تمام ضوابط ان کتابوں میں درج کیے ہیں۔ چنانچہ یہ کتب ان آئمہ نے ضعیف یا صحیح روایت کے اصولوں پر نہیں لکھیں، بلکہ ان اصولوں پر مشتمل کتب تو ’اصول حدیث‘ کی کتب کہلاتی ہیں۔ یہ کتب انہوں نے محض ان اُصولوں کے اطلاقات کے بعد نتائج کی صورت میں احادیث میں سے جو ضعیف یا صحیح احادیث میں نکھار ہوا ان کو جمع کر کے مستقل تصنیفات میں اکٹھا کردیا گیا۔ جیسا کہ اسی قسم کا کام دور حاضر کے نامور محدث علامہ ناصرالدین

الالبانی رحمہ اللہ (م۱۴۲۰ھ) نے سلسلة الأحاديث الصحيحة اور سلسلة الأحاديث الضعيفة کے نام سے دو مستقل انسائیکلو پیڈیاز تیار کر کے کیا ہے۔ چنانچہ ان سب ضوابط کا آئمہ مذکور کی طرف سے موضوعات سے متعلقہ کتب میں درج ہونا اس بات کی قوی اور سادی دلیل ہے کہ یہ اصول ضعفِ حدیث کے بنیاد کے طور پر نہیں بلکہ موضوع حدیثوں میں پائی جانے والی مشترکہ اشیا کے جائزہ کے بعد ان کے حوالے سے اکثری قواعد پر مشتمل ہیں۔

'معرفت موضوع' کے قواعد کی نوعیت

ان قواعد کے بارے میں خود محدثین کرام رحمہم اللہ نے واضح کیا ہے کہ اس قسم کی علامات کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ چنانچہ اس ضمن وہ چند بعض باتیں واضح کرتے ہیں:

① یہ ضوابط صحیح یا ضعیف کی معرفت کے قواعد ہیں، نا کہ تحقیق روایت میں حکم ان قواعد کی بنیاد پر لگتا ہے۔ جیسا کہ اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م۵۹۷ھ) نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔[13]

② یہ قواعد اکثری ہیں، کلی نہیں۔ یعنی ایسی صحیح روایات بھی موجود ہیں جن کا جائزہ لیا جائے تو وہ اس سلسلہ میں مل جاتی ہیں کہ وہ قرآن کریم یا سنت معلومہ یا عقل وحواس سے حاصل ہونے والے علم سے ٹکرا رہی ہوتی ہیں۔ اس ضمن میں ابن جوزی رحمہ اللہ (م۵۹۷ھ) ہی فرماتے ہیں:

الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه فى الغالب[14]

''حدیث منکر وہ ہوتی ہے کہ جس کا ظاہری متن ہی سے طالب علم کو وحشت ہوتی ہے اور اس کے بال وکھال اسے قبول کرنے سے انکار کردیتے ہیں، لیکن یہ بات اغلبی ہے، کلی نہیں۔''

المختصر ائمہ محدثین رحمہم اللہ کے ارشادات میں خود ان اپنی تصریحات کے مطابق اور بعد میں آنے والے ماہرین فن حدیث کی طرف سے معرفت ضعیف، معرفت موضوع یا معرفت منکر وغیرہ عنوانات سے جو بحث ملتی ہے اس کے تحت متن سے متعلق ضوابط کو انہوں نے بطور قرائن بیان کیا ہے۔ چنانچہ محدثین کرام رحمہم اللہ کا تحقیق حدیث کے میدان میں ایک عرصہ خدمات سرانجام دینے کے بعد جو ایک فنی ذوق بن جاتا ہے روایت پر حکم لگاتے ہوئے اس کا ٹھیک وہی مقام ہے جو ہماری روزہ مرہ کی زندگی میں عدالتوں میں شاہدین واقعہ کے ساتھ کسی تجربہ کار قاضی کے تجربہ کا ہوتا ہے۔

محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے پیش کیے گئے مذکورہ اقوال کا انفرادی جائزہ

❶ 'اہل درایت' عام طور پر خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کے حوالے سے ضعیف حدیث کو پہچاننے سے متعلق جو ضوابط ذکر کرتے ہیں تو وہ بھی معرفت موضوع حدیث کی علامات اور قرائن کے قبیل سے ہیں۔ لیکن وضاحت کے پیش نظر خطیب رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کی جو عبارت اوپر پیش کی گئی ہے اس کا جزوی تجزیہ ہم ذیل میں کیے دیتے ہیں۔ خطیب رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کی عبارت کا ملخص یہی ہے کہ ان کے نزدیک ثقہ اور مامون روای کی بیان کردہ روایت کو مندرجہ ذیل امور کے پیش نظر رد کردیا جائے گا:

① وہ تقاضائے عقل کے خلاف ہو۔

② وہ کتاب اللہ کی نص یا سنت متواترہ کے خلاف ہو۔

③ کہ وہ اجماع کے خلاف ہو۔

④ ایسی روایت کو صرف ایک راوی بیان کرے جس کا جاننا تمام لوگوں پر واجب ہے۔

⑤ ایسی بات کو صرف ایک آدمی نقل کرے جس کو عادتاً لوگ تواتر کے ساتھ نقل کرتے ہوں۔[15]

ان پانچوں امور پر ترتیب وار ذیل میں تبصرہ کیا جاتا ہے:

① جہاں تک تقاضائے عقل کے خلاف کسی حدیث کو رد کر دینے کا تعلق ہے تو اس قاعدے کے نفاذ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ بعض حضرات اپنی ذاتی عقل کو یا بعض مکاتب فکر اپنی مخصوص عقل وفکر کو عقل کل کا نام دے کر اس کے خلاف آنے والی حدیث کو رد کر دینے کا ڈھنڈورا پیٹنا شروع کر دیتے ہیں حالانکہ علماء حدیث ہی کی طرف سے اس کی عقل کے ساتھ مطابقت کی صراحت موجود ہوتی ہے، خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے کہ کوئی شخص یا فرقہ اپنی ذاتی یا جماعتی عقل کو عقل عام قرار دے کر اس کے خلاف آنے والی احادیث کو رد کرتا جائے اور جن علماء نے ایسی احادیث کی عقل کے ساتھ موافقت کو واضح کیا ہے ان سے سنی ہوئی بات کو ان سنی کر دے۔

② جہاں تک کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے خلاف حدیث کو رد کرنے کا اصول کا تعلق ہے تو اس سے کون انکار کرسکتا ہے۔ دراصل بات سمجھنے کی یہ ہے کہ کوئی صحیح حدیث جو طرق صحت سے ثابت ہو چکی ہو اور اسے فن حدیث کے ماہر علماء کرام و محدثین عظام رحمہم اللہ قبول کرتے اور اپنی مصنفات میں ذکر کرتے آ رہے ہوں، وہ کتاب اللہ یا سنت متواترہ کے خلاف ہو ہی نہیں سکتی، کتاب وسنت کے خلاف وہی حدیث ہوتی ہے جو صحیح ثابت نہ ہو۔ اِمام ابن خزیمہ رحمہ اللہ (م۳۱۱ھ) نے اسی لئے فرمایا تھا:

لا أعرف أنه روى عن رسول الله ﷺ حديثان باسنادين صحيحين متضاد ان فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما [16]

’’نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ مروی دو احادیث بھی ایسی نہیں ہیں جو مفہوم کے اعتبار سے آپس میں مخالف ہوں، جس کسی کے پاس ایسی دو احادیث ہیں وہ پیش کرے تاکہ ان میں مطابقت اور مفاہمت واضح کی جائے۔‘‘

③ اجماع کے خلاف حدیث کو رد کرنے کے اصول کو بھی غلط استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض مکاتب فکر کسی مسئلہ پر اپنے اجتماعی اتفاق کو اجماع کا نام دے دیتے ہیں اور اس کے خلاف آنے والی حدیث کو مخالفتِ اجماع کے دعویٰ سے رد کرنے کے درپے ہو جاتے ہیں، حالانکہ متعدد علماء امت اس مسئلہ میں مخالف رائے رکھتے ہیں جس پر اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور کسی بھی مسئلہ میں ایک مجتہد کی مخالفت کی صورت میں بھی اجماع متحقق نہیں ہوسکتا۔ امام ابوالولید باجی رحمہ اللہ (م۴۷۴ھ) کہتے ہیں:

لاينعقد الإجماع الا باتفاق العلماء جملة فإن شذ منهم واحد لم يكن إجماع [17]

’’جب سب علماء کا اتفاق ہو جائے تو اجماع کہلاتا ہے۔ کسی ایک عالم کے اختلاف کی صورت میں اجماع نہیں ہوگا۔‘‘

④ یہ دعویٰ کہ ’’وہ بات جس کا جاننا تمام لوگوں پر واجب ہو، اسے ایک ہی راوی بیان کرے تو اسے بھی رد کر دیا جائے گا‘‘ اسلاف امت کے ہاں مسلّم قاعدہ نہیں ہے۔

- اِمام نووی رحمہ اللہ (م۶۷۶ھ) اس ضمن میں فرماتے ہیں:

’’اہل علم کے ہاں ذخیرہ حدیث میں تین احادیث ایسی ہیں جن پر پورے اسلام کا دارومدار ہے:

◉ إنما الاعمال بالنية

◉ الحلال بين والحرام بين و بينهما مشتبهات...... الخ

◉ من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه [18]

ان میں سے پہلی دونوں احادیث ایسی ہیں جنہیں روایت کرنے والا ایک ہی راوی ہے، حالانکہ یہ ایسے احکام پر مشتمل ہیں جن کا علم تمام لوگوں کے لئے ضروری ہے۔صحت نیت اور حلال وحرام میں تمیز سے کوئی مسلمان انکار نہیں کرسکتا۔ حدیث نبوی کے خلاف اصول گھڑنے والے حضرات بھی ان احکام کی اہمیت سے انکار نہیں کرسکتے جن پر یہ احادیث نبویہ مشتمل ہیں۔لہٰذا ثقہ راوی کی بیان کردہ حدیث امت مسلمہ کے ہاں قابل اعتبار ہے، خواہ وہ اس کی روایت میں منفرد ہی کیوں نہ ہو۔

⑤ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) کا پیش کردہ یہ اصول کہ وہ بات جو تواتر سے نقل ہونی چاہئے اسے اگر ایک ہی شخص نقل کرے تو وہ بھی قبول نہیں ہوگی۔ یہ اصول اپنے نقطہ آغاز میں ہی ناکام ہوجاتا ہے کیونکہ پورے قرآن اور دین اسلام کی وحی صرف ایک شخصیت پر ہی نازل ہوئی ہے جو نبوت اور رسالت کے منصب پر فائز ہے۔ اس کے بعد اس نبی کی نبوت میں کئی مواقع ایسے بھی آئے جہاں عقائد واحکام کی تبلیغ کے لئے نبی کی طرف سے ایک ہی مبلغ کو منتخب کیا گیا ہے اور وہ اکیلا ہی تواتر سے متعلقہ اور غیر متعلقہ سب احکام لوگوں کو پہنچانے کا فریضہ سرانجام دیتا رہا۔

❷ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م۶۴۳ھ) کے حوالے سے بالکل واضح رہنا چاہیے کہ انہوں نے صراحتاً مذکورہ کلام کو اپنے مشہور 'مقدمہ اصول حدیث' میں معرفة الموضوع یعنی موضوع حدیث کی پہچان کیسے ہوگی؟ کا عنوان قائم کرکے ذکر فرمایا ہے، چنانچہ ان سے سند سے قطع نظر متن کی تحقیق کے دعویٰ کو کسی طرح ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

❸ اِمام ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م۷۰۲ھ) کی طرف شمس الدین سخاویؒ (م۹۰۲ھ) نے جس قول کو ذکر کیا ہے اس سے بالبداہت واضح ہے کہ انہوں نے یہ قول معرفة وضع الحديث کے ضمن میں ارشاد فرمایا ہے۔

❹ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ) کی جس تصنیف کو درایتی نقد کے اثبات کے لیے مدار بنایا جاتا ہے اس کتاب کی ابتدا ہی میں واضح ہے کہ ابن قیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ) نے اس کتاب میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ سند کو دیکھے بغیر کیا صرف متن کے ذریعے موضوع روایات کی معرفت وپہچان ممکن ہے یا نہیں؟ چنانچہ اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ) نے پوری کتاب میں یہی جواب دیا ہے کہ موضوع حدیث کے متن کو دیکھ کر بعض علامات اور قواعد کے ذریعے موضوع حدیث کی معرفت ممکن ہے۔لیکن اس کا یہ مطلب کس طرح ہوسکتا ہے کہ ابن قیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ) نے یہ کتاب موضوع حدیث کے اصول وضوابط پر لکھی ہے؟ صحیح بات یہی ہے کہ المنار المنيف کا موضوع 'معرفت موضوع حدیث' ہے۔

❺ اَبوالحسن کنانی رحمہ اللہ (م۹۶۳ھ) کے حوالے سے جس قول کو نام نہاد درایتی نقد کے اثبات میں پیش کیا گیا ہے وہ ان کی موضوعات پر مشتمل کتاب کی بحث حقيقة الموضوع واماراته وحكمه سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ جو بات متن کی تحقیق سے متعلقہ انہوں نے ارشاد فرمائی ہے اس کا تعلق بھی 'علامات ضعف حدیث' سے ہے۔

❻ محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے درایتی نقد کے اثبات میں پیش کیے گئے ناموں میں سے ایک نام محدث عمر بن بدر الموصلی رحمہ اللہ (م۶۲۲ھ) کا بھی ہے،لیکن ان کے حوالے سے جس قول اوپر درج کیا گیا ہے اس سے نام نہاد درایتی نقد کے استدلال کا

کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے تو یہ کہہ کر محدثین کرام رحمہم اللہ کی تائید کردی ہے کہ محدثین نے نقد حدیث میں صرف سند پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ ان کی توجہ متن حدیث کی طرف بھی پوری طرح مبذول رہی ہے اور انہوں نے متعدد ایسی روایات کو موضوع قرار دیا ہے جن میں سند کے ساتھ ساتھ متن کے خرابیاں بھی پائی جاتی تھیں۔ مزید ان کے قول کا تعلق اس بات سے ہے کہ کسی حدیث کے موضوع ہونے میں اگر محدثین کو راوی یا سند کے ذریعے واقفیت حاصل ہوتی ہے تو اسی طرح اس حدیث کے 'متنی خرابیوں' سے متعلقہ علامات سے بھی محدثین کرام رحمہم اللہ حدیث کے وضع ہونے کو جان لیتے ہیں۔

❺ اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کی طرف سے درایتی نقد کے ثبوت کے لیے جو قول اوپر پیش کیا گیا ہے، وہ سراسر غلط فہمی کی ایک بین دلیل ہے، کیونکہ ایک قاری نے جب تعصب کی عینک لگا رکھی ہو تو اس کو یہی کچھ دیکھائی دے گا جو تحقیق سے پہلے اس کے فکر خاص کا تقاضا تھا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابن جوزیؒ (م ۵۹۷ھ) کے قول کا مطلب آئمہ محدثین رحمہم اللہ نے کیا سمجھا اور خود موصوف کی نظر میں ان کے قول کا مطلب کیا ہے؟ اسے واضح کر دیا جائے۔

اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے پہلے دو اقوال کا مطلب

اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے نقل کردہ پہلے دو اقوال سے ان کی کیا مراد کے ضمن میں درج ذیل اقوال ملاحظہ فرمائیں:

◉ اِمام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) فرماتے ہیں کہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے اس قسم کے اصولوں کو 'معرفت وضع الحدیث' کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔[19]

◉ اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے صراحتاً ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) سے نقل کردہ اس قسم کے اقوال کو 'قرائن' کی بحث میں شمار کیا ہے۔[20]

◉ اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے تدریب الراوی میں مزید یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے اس قول "ما أحسن قول القائل إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع" میں 'خلاف اصول' ان کی کیا مراد ہے؟ فرماتے ہیں:

ومعنى مناقضته للأصول أن يكون خارجا عن دواوين الإسلام من المسانيد والكتب المشهورة[21]

یعنی اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کی 'خلاف اصول' سے مراد یہ ہے کہ وہ روایت حدیث کی امہات الکتب میں نہ پائی جائے۔

یہاں برسبیل تذکرہ یہ بات بھی واضح کردینی چاہیے کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف حجة الله البالغة میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے کتب حدیث کے چار طبقات ذکر کیے ہیں اور فرمایا ہے کہ پہلے دو طبقات محفوظ تر ہیں، جن میں انہوں نے صحیحین، موطا اِمام مالک اور سنن اربعہ وغیرہ کو شمار کیا ہے، جبکہ باقی دو طبقات میں پائی جانے والی حدیث کو خوب اہتمام سے انتہائی چھان پھٹک کے لینا چاہیے۔[22]

گویا اِمام ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) یہاں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو روایت کتب ستہ اور موطا اِمام مالک میں نہ دستیاب ہو وہ عام طور پر ضعیف ہوتی ہے۔ اسی لیے 'خلاف اصول' کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) خود بھی یہی لکھتے ہیں:

متى رأيت حديثا خارجا عن دواوين الإسلام كالمؤطأ ومسند أحمد والصحيحين وسنن أبي داؤد

ونحوها فإن كان له نظير من الصحاح ووالحسان قرب أمره وإن ارتبت فيه ورأيته بأن الأصول فتأمل رجال إسناده واعتبر أحوالهم من كتابنا المسمى بالضعفاء والمتروكين فإنك تعرف وجه القدح فيه [۲۳]

''جب تم کسی حدیث کو اسلام کے دواوین موطا، مسند احمد، صحیح بخاری وصحیح مسلم، سنن ابوداؤد اور اس کی مثل کتابوں سے خارج دیکھو اور اس کی نظیر صحیح وحسن حدیثوں میں موجود ہو، تو اس کے بارے میں فیصلہ کرنا آسان ہے اور اگر تمہیں شک ہو، نیز وہ حدیث 'اصول' کے خلاف ہو تو سند اور راویوں کے حالات پر غور کرو۔ ہماری کتاب جس کا نام کتاب الضعفاء والمتروکین ہے، اس سے راویوں کا حال معلوم ہو جائے گا اور حدیث میں خرابی کا پتہ چل جائے گا۔''

بلکہ بعض علماء نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے:

''کلی قواعد میں یہ بات بھی داخل ہے کہ احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنی انہیں کتب سے نقل کی جائیں جو متداول ہیں، کیونکہ یہ کتب محفوظ ہیں اور ان کے علاوہ دیگر کتب میں زندیقوں اور ملحدوں نے موضوع حدیثیں شامل کر دی ہیں، جس کی بنا پر وہ قابل اعتماد نہیں ہیں۔'' [۲۴]

عمومی طور پر یاد رہے کہ مذکورہ ضابطہ اکثری ہے، کلی نہیں۔ اسی لیے امیر صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے فن حدیث کی معروف کتاب توضیح الافکار میں ایک مستقل باب عدم انحصار الصحیح فی کتب الحدیث کے نام سے قائم کیا ہے، جس میں اس خیال کی تردید کی گئی ہے۔ [۲۵]

المختصر اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے 'تدریب الراوی' میں علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے بیان کردہ تینوں قرائن کو ذکر کرنے کے بعد ان اصولوں کی امثلہ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے حوالے سے بیان فرمائی ہیں، جن میں اکثر روایات حدیث کی امہات الکتب سے خارج ہونے کے ساتھ ساتھ عقلا ونقلا محال بھی ہیں اور اسنادی اعتبار سے یا موضوع ہیں یا ضعیف یا منکر۔ [۲۶]

مثال کے طور پر انہوں نے اس روایت کو بیان کیا ہے، جو تقلید جامد کا شکار بعض حضرات ذکر کرتے ہیں:

یکون فی امتی رجل یقال له محمد بن ادریس أضرعلی أمتی من إبلیس ویکون فی امتی رجل یقال له أبوحنیفة هو سراج أمتی [۲۷]

امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے مطابق چونکہ یہ روایت حدیث کی معتبر اور مشہور کتابوں میں نہیں ہے اس لئے موضوع ہے۔ مزید برآں مخالفت عقل کی بھی انہوں نے مثالوں سے وضاحت کر دی ہے، جیسا کہ اس ضمن میں انہوں نوح علیہ السلام کی کشتی کے خانہ کعبہ کا طواف کرنے اور پھر مقام ابراہیم پر جا کر دو رکعت نماز ادا کرنے کی روایت کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ روایت حدیث کی امہات الکتب سے خارج ہونے کے ساتھ ساتھ عقلا بھی محال ہے اور اسنادی پہلو سے بھی بالکل من گھڑت ہے، اس لئے موضوع ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) سے اس قول کو پیش کرنے والے 'اصول کی مخالفت' کا مطلب اپنے من گھڑت درایتی اصول لیتے ہیں، تو یہ بات قطعا کسی محدث بشمول ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کا موقف نہیں۔

✳ آئمہ فن کی مذکورہ تمام تصریحات سے قطع نظر خود اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے اپنی مایہ ناز تصنیف 'الموضوعات' میں باقاعدہ کیف تُحکم علی الحدیث صحة وضعفا؟ کا عنوان قائم کر کے وضاحت فرمائی ہے کہ کسی حدیث کی صحت وضعف کی بنیاد قرائن کے بجائے حتمی چیزوں یعنی راوی اور سند سے متعلقہ امور پر ہے۔ [۲۸] پھر خود اسی کتاب کے ایک اور مقام پر کیف یُعرف الحدیث المنکر؟ کا عنوان قائم کر کے یہ اصول بیان کیا ہے:

الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه في الغالب [29]

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) کے نزدیک کسی حدیث کے موضوع قرار پانے کا واحد مدار اسی بات پر نہیں ہے کہ وہ روایت خلاف عقل ہو بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے کسی روایت کے موضوع ہونے میں اس بات کی بھی شرط عائد کردی ہے کہ اس کا وجود امہات الکتب میں نہ پایا جاتا ہو۔ اس سے یہ بات ازخود سمجھ آرہی ہے کہ اگر کوئی روایت امہات الکتب میں موجود ہو، جن کی اسناد پایہ کے اعتبار سے انتہا درجہ کی قابل اعتماد ہیں اور اُمہات الکتب کی یہ روایت عقل کے بھی خلاف معلوم ہوتی ہو تو اس کو موضوع قرار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ موضوع ہونے میں خلاف عقل ہونے کے ساتھ ساتھ امہات الکتب میں اس کا نہ پایا جانا بھی ضروری ہے۔ جس کا سیدھا مطلب یہ نکلتا ہے کہ کسی روایت کو صرف متن کی بنیاد پر خلاف عقل ہونے کی وجہ سے قطعی طور پر موضوع قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) کے تیسرے قول کا مطلب

دوسرے باب میں تفصیلاً گذر چکا ہے کہ کسی حدیث کی صحت کا اصلی دارومدار خبر مقبول کی پہلی تین اساسی شرائط کے وجود پر ہے، جبکہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) کے مذکورہ قول اس کے برخلاف معلوم ہوتا ہے۔ 'اہل درایت' بالخصوص علامہ تقی امینی رحمہ اللہ اس طرح اقوال کو پیش کرکے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نقدِسند کی طرح نقدِ متن ایک مستقل معیار تحقیق ہے لیکن ان کی یہ خواہش کم از کم امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) سے پوری نہیں ہوسکتی، کیونکہ جس قول کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے اس قول کے ذکر کرنے کے معاً بعد اِمام موصوف رحمہ اللہ نے اپنے قول کی وضاحت خود کردی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''اس کی عموماً دو شکلیں ہوتی ہیں:

① بعض بددین اور جھوٹے راوی کسی موضوع حدیث کو ثقہ راویوں کی حدیث میں داخل کردیتے ہیں، پھر یہ داخل شدہ حدیث ثقہ راوی کی حدیث سمجھ کر روایت کی جاتی۔ مثلاً ابن ابی العوجاء جو حماد بن سلمہ کا سوتیلا بیٹا تھا، وہ ثقہ راوی کی حدیث میں یہ حرکت کیا کرتا تھا۔ حدیث: إن سفينة نوح طافت بالبيت سبعا وصلت خلف المقام ركعتين اسی قبیل سے ہے۔

② کوئی راوی جھوٹے اور ضعیف لوگوں سے حدیث سنتا، جس کو یہ لوگ اپنے شیخ سے روایت کرتے تھے لیکن روایت حدیث میں حرص کی وجہ سے یہ راوی درمیان سے جھوٹے اور ضعیف لوگوں کے نام نکال کر براہ راست شیخ سے نقل کرنے لگتا تھا، جس سے حدیث مقلوب ہوجاتی تھی۔ [30]

اِمام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ ھ) نے دونوں مذکورہ شکلوں کی معرفت کو حد درجہ مشکل بتایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

فإن قوى نظرك ورسخت فى هذا العلم فهمت مثل هذا وإن ضعفت فاسأل عنه وإن كان قد قلّ من يفهم هذا بل قد عدم [31]

''اگر تیری نظر قوی ہے اور اس علم میں رسوخ حاصل ہے تو اس جیسی صورت کو سمجھ لے گا اور اگر کمزور ہے تو اس کے بارے میں پوچھ لے، اگرچہ اس کے سمجھنے والے بہت کم بلکہ نہ ہونے کے برابر ہیں۔''

نوٹ: محدثین کرام رحمہم اللہ کی طرف سے پیش کیے گئے عقلی درایتی اصول یا بعض احادیث پر درایتی نقد کے سلسلہ میں ان کی طرف سے عملی امثلہ کے تفصیلی جائزہ سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ 'اَہل درایت' کو دو پہلوؤں سے محدثین کرام رحمہم اللہ کی بات سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے:

① علل الحدیث کی بحث کو نہ سمجھنے کی بنا پر

② موضوع حدیث کی تعریف اور اس کی معرفت کے طرق کے درمیان فرق نہ سمجھنے کی بنا پر

دونوں اصولوں کے بارے میں محدثین کرام رحمہم اللہ کا تفصیلی منہج دوسرے باب میں گذر چکا ہے۔

............☆☆☆............

حوالہ جات

(۱) خطیب البغدادی، أبی بکر أحمد بن علی بن ثابت:الفقیه والمتفقه، تعلیق:الشیخ اسماعیل الانصاري ، دار أحیاء السنة النبویة، ۱۳۹۵ھـ۱۹۷۵م: ۱۳۲/۱

(۲) علوم الحدیث: النوع الحادی وعشرون

(۳) فتح المغیث :۲۶۸/۱

(۴) زاد المعاد:۲۵۱/۴

(۵) تنزیه الشریعة المرفوعة:ص۶

(۶) اهتمام المحدثین بنقد الحدیث سندا ومتنا:ص۳۹۳

(۷) دیکھیں؛ حدیث کا درایتی معیار: ص۱۹۱۔۲۵۹

(۸) تدریب الراوی:۲۷۷/۱

(۹) الموضوعات:۱۴۶/۱

(۱۰) الموضوعات ، جلد۱، باب ثالث

(۱۱) قواعد التحدیث:ص۱۵۶

(۱۲) تدریب الراوی مع شرح: ۲۷۴/۱

(۱۳) الموضوعات:۱۴۶/۱

(۱۴) الموضوعات:۱۴۶/۱

(۱۵) الفقیه والمتفقه:۱۳۲/۱

(۱۶) الکفایة:ص۶۰۶

(۱۷) احکام الفصول فی احکام الاصول: ص۳۹۳

(۱۸) شرح النووی لصحیح مسلم:۲۷/۱۱

(۱۹) فتح المغیث:۲۶۹/۱

(۲۰) تدریب الراوی :۲۳۳/۱

(۲۱) تدریب الراوی:۲۳۴/۱

(۲۲) حجة الله البالغه باب طبقات کتب الحدیث

(۲۳) الموضوعات، باب ثالث

(۲۴) محمد صباغ، مقدمہ موضوعات کبیر از علی قاری، بحث لا یجوز نقل الأحادیث إلا من الکتب المتداولة

(۲۵) توضیح الافکار، بحث الموضوع

(۲۶) تدریب الراوی: ۲۳۴/۱۔۲۳۷

(۲۷) تدریب الراوی: ۲۳۵/۱

(۲۸) کتاب الموضوعات: ۱۴۱/۱

(۲۹) کتاب الموضوعات: ۱۴۶/۱

(۳۰) الموضوعات (باب ثالث)

(۳۱) الموضوعات (باب ثالث)

فصل سوم

صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی احادیث نبویہ پر
محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے پیش کردہ درایتی نقد کی حقیقت

تمہید

منکرین حدیث چند ایسی احادیث بھی نقل کرتے ہیں، جنہیں ان کے زعم میں درایتی معیار پر پورا نہ اترنے کی بنا پر محدثین کرام نے ناقابل قبول قرار دے دیا ہے اور راویانِ سند کو دیکھنے کی ضرورت تک محسوس نہیں کی، حالانکہ ان احادیث کے راوی ثقہ اور ان کی اسانید متصل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے خودساختہ درایتی معیار کی سند کو آئمہ محدثین کے ساتھ ملانے کے لیے ان کی طرف منسوب چند اَقوال وآثار کو پیش کرتے ہیں، جن سے ان کا مقصود روایات کے باہمی تعارض کو باور کروانا اور اس تعارض کے پیش نظر ذخیرۂ احادیث کو مشکوک قرار دینا ہے۔ خواہ یہ روایات پایۂ ثبوت کے اعتبار سے نہایت اعلی درجہ ہی کی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ وہ بعض آئمہ محدثین رحمہم اللہ کے کلام کو غیر محل میں پیش کر کے کتبِ احادیث کی چند صحیح ترین روایات کا انکار کر دیتے ہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے ان روایات کو اصولِ درایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کیا ہے۔

'اہل درایت' کی ایک بڑی 'خوبی' یہ ہے کہ ان کو ہر حدیث دوسری حدیث یا قرآن کریم کی کسی نہ کسی آیت سے ٹکراتی نظر آتی ہے، جبکہ امر واقع یہ ہے کہ صحیح روایات میں اس قسم کے تعارض کا حقیقت میں ہونا ہی محال ہے۔ متعارض روایات کے تعارض کو حل کرنے کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ نے جس قدر کوششوں سے کام لیا ہے وہ اس پر پوری امت کے محسن شمار کیے جانے کے قابل ہیں۔ اگر دو شرعی دلیلوں کا آپس میں تعارض ہوجائے تو آئمہ کی پہلی کوشش ان کی باہمی تطبیق وتوفیق کی ہوتی ہے، البتہ جو آئمہ جمع وتطبیق سے قاصر رہتے ہیں تو وہ ایک روایت کو راجح قرار دے کر کم از کم ایک روایت پر عمل بجا لاتے ہیں، لیکن اس کے بالمقابل اگر اسی روایت کے تعارض کو دوسرے آئمہ حل کر دیں تو ان کی بیان کردہ موافقت اور جمع کو بہر حال پہلے آئمہ کی بیان کردہ ترجیح یا توقیف پر تقدم حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اصول یہی ہے کہ جمع، نسخ، ترجیح اور توقف سے بہر حال مقدم ہوا کرتی ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ شریعت میں پائی جانے والی دو نصوص کا جو تعارض بظاہر ہمیں دیکھائی دیتا ہے، اس قسم کا تعارض تو قرآن کریم کی دو آیات کے مابین بھی نظر آتا ہے۔ اس نادر موضوع پر علامہ محمد امین شنقیطی رحمہ اللہ (م ۱۳۹۳ھ) صاحب تفسیر أضواء البيان نے دفع إيهام الاضطراب کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھ کر تفصیل سے قلم اٹھایا ہے۔ اگر صحیح متعارض نصوص کو حل کرنے کے لیے 'درایتی معیارات' ہی تحقیق کا مناسب اسلوب ہیں تو قرآن مجید میں بھی اصولی طور پر اسی رویہ کو ملحوظ رکھنا پڑے گا، جو توہین کے مترادف ہے۔ اسی لیے آج کل جو لوگ تحقیقِ سند سے قطع نظر متن کی تحقیق کے لیے 'اصولِ درایت' پیش کر رہے ہیں انہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اگر روایت کی تحقیق کا یہ اصول مسلمہ ہے تو قرآن کریم بھی چونکہ روایت ہی سے ہم تک پہنچا ہے، اس لیے اصولِ درایت کے مسلمہ ہونے کا لازمہ یہ ہوگا کہ روایتِ قرآن کا درایتی نقد بھی کیا جائے۔ بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ جن اقوال کو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور محدثین کرام رحمہم اللہ وفقہاء عظام رحمہم اللہ کے حوالے سے پیش کیا جا رہا ہے وہ بھی تو روایات ہی ہیں، ان کا بھی درایتی نقد کی روشنی میں ضرور جائزہ لینا چاہیے۔ الغرض وہ تمام اصولِ درایت جنہیں پیش کر کے سنت کی مرویات کو چھوڑنے کا بہانہ بنایا جاتا ہے، قرآن مجید کی مروایات میں بھی ہو بہو اسی قسم کی تمام 'کمزوریاں' پائی جاتی ہیں۔ پھر اس فرق کو کیوں روا رکھا جاتا ہے کہ حدیث کے لیے تو 'اصول درایت' ہوں جبکہ قرآن کے لیے کوئی 'اصولِ درایت' نہ ہوں۔ مثلا احادیث قرآن سے ٹکراتی ہیں یا اکثر احادیث باہم متعارض ہیں یا ان میں مسلمہ تاریخی حقائق

کے خلاف باتیں پائی جاتی ہیں یا ان میں آپ ﷺ اور آپ ؐ کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں غیر مناسب باتیں ملتی ہیں وغیرہ جیسے تمام اعتراضات بعینہٖ قرآن پر بھی عائد ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کی آیات میں بھی اس قسم کی اشیا موجود ہیں۔[1]

ذیل میں ہم 'اہل درایت' کی جانب سے پیش کردہ چند ایسی احادیث نقل کر رہے ہیں جنہیں ان کے زعم میں درایتی معیار پر پورا نہ اترنے کی بنا پر محدثین کرام رحمہم اللہ نے ناقابل قبول قرار دیا ہے، حالانکہ ان کے راوی ثقہ اور ان کی اسانید متصل ہیں۔ ان احادیث پر آئمہ محدثین رحمہم اللہ کی طرف پیش کردہ اعتراض کو ذکر کرنے کے بعد ہم اعتراض کی حقیقت واضح کریں گے تاکہ معلوم ہو سکے کہ کیا ان اقوال محدثین سے نقد روایت کے درایتی تصور کو ثابت کیا جانا ممکن بھی ہے یا نہیں!

① صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک جھگڑے کے سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا:

اقض بيني و بين هذا الكاذب الاثم الغادر الخائن [2]

''میرے اور اس جھوٹے گناہگار بدعہد اور خائن کے درمیان فیصلہ کر دیجئے۔''

اعتراض

اِمام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ ھ)، علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) سے نقل کرتے ہیں:

هذا الألفاظ الذی وقع لا يليق ظاهره بالعباس وحاش لعلی أن يكون فيه بعض هذه الأوصاف، فضلا عن كلها، ولسنا نقطع بالعصمة إلا للنبی ﷺ ولمن شهد له بها، لكنا مأمورون بحسن الظن بالصحابة رضی الله عنهم أجمعين ونفی كل رذيلة عنه، وإذا انسدت طرق تأويلها نسبنا الكذب إلی رواتها [3]

''اس روایت میں واقع یہ الفاظ بظاہر حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے صادر نہیں ہو سکتے اور ناممکن ہے کہ سیدعلی رضی اللہ عنہ کی ذات ان میں سے کوئی ایک وصف بھی ہو اور ہمارا رسول اللہ ﷺ اور ان لوگوں کے علاوہ جن کے بارے میں آپ نے شہادت دی ہے، کسی کے بارے میں معصوم ہونے کا عقیدہ نہیں ہے ہمیں حکم ہے کہ صحابہ کے بارے میں حسن ظن رکھیں اور ہر بری بات کی ان سے نفی کریں، جب تاویل کے تمام راستے بند ہو جائیں تو پھر ہم جھوٹ کی نسبت روایت کے راویوں کی طرف کریں گے۔''

جواب

علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) کے موقف کی توضیح

علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) کے بارے میں یہ دعوی کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث کے بعض راوی وہم کا شکار ہو گئے ہیں اور دوسرا دعوی یہ ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح کے سخت کلمات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف زبان سے صادر ہونا محال ہیں کیونکہ یہ ان کے مقام صحابیت کے منافی ہیں۔ ذیل میں ہم علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) کی جانب منسوب کیے جانے والے دونوں کا جائزہ پیش کر رہے ہیں:

مقام صحابیت کا مسئلہ

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مقام نہایت اَرفع اور اَعلی ہے۔ جس کی وجہ سے ہم عام مسلمانوں کو یہ بات قطعا زیب نہیں دیتی کہ ہم ان کی شان میں کوئی گستاخانہ کلمات ادا کریں، کیونکہ اس روش سے ہمارے ایمان کی سلامتی خطرے میں پڑ جاتی ہے اور ہمیں یہی حکم ہے

کہ ان کے بارے میں جہاں تک ممکن ہو سکے حسن ظن کا مظاہرہ کریں۔ 'مشاجرات صحابہؓ' کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا معتدل اور راجح موقف یہی ہے کہ ہم ان کے بارے میں اپنی زبانوں کو بند رکھیں۔ تفصیل کے لیے مولانا ارشاد الحق اثری ﷾ کی کتاب بنام 'مشاجرات صحابہؓ' کا مطالعہ مفید ہوگا۔ لیکن اصحاب رسول ﷺ کا آپس میں معاملہ ایک بالکل دوسری قسم سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ عام انسانوں کی طرح زندگی گذارتے تھے۔ آپس میں خرید وفروخت کرتے تھے اور ان سے بطور بشریت عام انسانوں کی طرح گناہ بھی صادر ہوئے تو جن روایات میں بعض صحابہ کرام کو شراب پینے یا زنا کے جرم کا ارتکاب کرنے پر حد جاری کرنے کا ذکر ہے تو کیا ان تمام روایات کو شان صحابہ کے منافی قرار دے کر رد کر دیا جائے گا؟ نیز صحابہ کے مابین جنگیں ہوئی ہیں کیا ان تمام روایات کو جو اس ضمن میں وارد ہیں رد کر دینا چاہیے کہ ان شرف صحابہ پر زد پڑتی ہے؟ اس قسم کی بات کوئی ہوش مند نہیں کہہ سکتا۔ جب اتنے بڑے واقعات کا حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے ظہور ممکن ہے تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مثال اس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں رکھتی جبکہ ان دونوں کا باہمی تعلق چچا اور بھتیجے کا بھی ہو۔

وہم راوی کا مسئلہ

باقی رہا علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) کا اس حدیث کے راویوں کو وہمی کہنا تو وہ خود اس فیصلے میں متردد ہیں، بلکہ ان الفاظ کو صحت ثبوت پر محمول کرتے ہوئے اس کی دوسری صورت کو راجح قرار دے رہے ہیں۔

علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) کی اصل عبارت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن الفاظ کو ان کے حوالے سے اوپر نقل کیا گیا ہے وہ ان الفاظ کی تاویل میں متردد ہیں اور مذکورہ رائے کو انہوں نے حتماً ذکر نہیں کیا بلکہ اس کے علاوہ دوسری رائے کو وہ عمدہ اور اَجود کہہ رہے ہیں، جسے انہوں نے ان الفاظ کی صحت ثبوت کے پیش نظر اختیار کیا ہے۔ علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) مذکورہ عبارت کے بعد خود ہی فرماتے ہیں:

> واذا كان هذا اللفظ لابدمن إثباته ولم نضف الوهم إلى رواته فأجود ماحمل عليه أنه صدر من العباس على جهة الإدلال على ابن أخيه لانه بمنزلة ابنه وقال مالا يعتقده وما يعلم براء ة ذمة ابن أخيه منه ولعله قصد بذلك ردعه عما يعتقد أنه مخطى فيه [4]

''جبکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعلق کہے ہوئے یہ الفاظ حتمی طور پر صحیح ثابت ہیں اور راویوں کا وہم بھی نہیں تو بہترین جواب جس پر ان الفاظ کو محمول کرنا چاہئے وہ یہ ہے کہ یہ الفاظ حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے اپنے بھتیجے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ پر ناز کے طور پر صادر ہوئے ہیں، کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے بیٹوں کی طرح ہی تھے اور باپ اپنے بیٹے کو ایسے الفاظ سے خطاب کر لیتا ہے اور انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایسے لفظوں سے یاد کیا جن کے دل سے وہ معتقد نہیں تھے اور وہ جانتے تھے کہ علی رضی اللہ عنہ اس سے بری الذمہ ہیں، چونکہ وہ اس جھگڑے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غلطی پر سمجھتے تھے، شاید ان الفاظ کے استعمال سے ان کا مقصد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنی غلطی سے روکنا ہو۔''

یہ مختصر الفاظ جنہیں 'درایت' کے خلاف سمجھ کر رد کرنے کی کوشش کی گئی ہے دراصل ایک لمبی حدیث میں وارد ہوئے ہیں جسے مفصل ذکر کرنا یہاں ممکن نہیں ہے۔

اس قسم کی امثلہ کتب حدیث میں اور بھی ہیں، مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے بیٹے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے خلاف کئی دفعہ مقدمہ لے کر نبی کریم ﷺ کی عدالت میں تشریف لے کر گئے ہیں اور یہ بات بالکل عادی بات ہے کہ جب باپ یا چچا جیسے رشتہ دار اپنے نفس کو قابو

میں کر کے شریعت کا حکم مانتے ہوئے اپنے بیٹوں کے بالمقابل ایک فریق بن کر عدالت پہنچ جائیں تو قلبی رنج عام حالات سے زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ بہرحال باپ یا چچا بیٹے یا بھتیجے کے برابر نہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے گناہ بھی ہوئے اور وہ عادل ہی ہیں، معصوم تو نہیں کیونکہ وہ بھی بالآخر ہماری طرح انسان ہی تھے اس لیے اس قسم کے اقوال کا انسانوں سے صادر ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں۔

خلاصہ کلام

ہماری مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات خود بخود ثابت ہوجاتی ہے کہ علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) رواۃ حدیث کو وہمی قرار دینے میں خود متذبذب ہیں۔ علمی دنیا کی یہ عجیب روایت ہے کہ کسی مصنف کی تردد پر مبنی عبارت سے اپنے خود تراشیدہ اصولوں کا جواز ثابت کیا جارہا ہے۔ یہ معاملہ اس وقت مزید گھمبیر ہوجاتا ہے جب خود مصنف کتاب اپنے ذو معنی کلام کی کسی دوسرے مقام پر صراحت کرتے ہوئے کسی ایک جانب اپنا رجحان ظاہر کردے۔ اس صورت میں تو مصنف کی آخری اور حتمی رائے کو مانے بغیر کوئی چارہ کار ہی نہیں رہتا، کجا یہ کہ اس کے ذو معنی موقف کو ذکر کر کے اپنے اصول ہائے جدیدہ کی آبیاری کے لیے استعمال کیا جائے۔ علاوہ ازیں ہم یہ کہنے میں بھی حق بجانب ہیں کہ یہ چند الفاظ اگر راویوں کا وہم قرار پائیں گے تو باقی طویل حدیث کو آپ کہاں لے جائیں گے؟ وہ بھی انہی راویوں کی روایت کردہ ہے، جنہیں آپ کی 'درایت' وہمی کہتی ہے اور اگر وہ باقی حدیث کے قبول کرنے میں ثقہ اور معتبر ہیں تو ان سے مروی ان الفاظ کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعلق کہے گئے ہیں۔ نیز لڑائی جھگڑے میں اس قسم کے سخت الفاظ کا صادر ہونا درایت کے اعتبار سے محال نہیں ہے، خاص کر جبکہ باپ یا اس کے قائم مقام چچا اپنے بیٹے یا بھتیجے سے متعلق ایسے نوکیلے لفظ بولے تو اس میں کسی درایتی معیار کی مخالفت نہیں پائی جاتی۔

المختصر علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ ھ) کی تردد پر مبنی عبارت سے اُصول اخذ کرنا یا اسے اپنی حمایت کے لئے پیش کرنا ہرگز معقول نہیں ہے۔

④ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ قیامت کے دن حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے والد کو دیکھیں گے کہ ان پر ذلت اور سیاہی چھائی ہوئی ہے، تو اللہ تعالیٰ سے عرض کریں گے کہ یا اللہ! آپ نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ قیامت کے دن تمہیں رسوا نہیں کروں گا۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائیں گے کہ میں نے جنت کو کافروں پر حرام کر رکھا ہے۔

اعتراض

مذکورہ روایت پر اِمام اسماعیلی رحمہ اللہ (م ۲۹۵ ھ) اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هذا خبر في صحته نظر من جهة أن إبراهيم علم أن الله لايخلف الميعاد، فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيا مع علمه بذلك [5]

''اس روایت کی صحت میں اشکال ہے کیونکہ ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا تو ان کے والد کا جو انجام ہوا ہو اس کو وہ کیسے اپنی رسوائی قرار دے سکتے ہیں۔''

جواب

ہماری معاشرتی سطح پر کسی موضوع سے متعلقہ مختلف اور متعارض اقوال کو پرکھنے کا عام ضابطہ یہ ہے کہ اقوال کے صحت وضعف کا مدار

ان کے قائلین کا علمی وسماجی مرتبہ قرار پاتا ہے اور جو شخص جس قدر سماجی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے اسی قدر معاشرتی معاملات میں اس کی بات کو ترجیح دی جائے گی۔ ترجیح اقوال کے سلسلہ میں بالکل یہی اصول علمی دنیا میں بھی کارفرما ہے اور ایک ہی میدان کار سے تعلق رکھنے والے اصحاب علم کو کسی قول یا موقف کی ترجیح میں ان کے علمی تفوق کو کافی اہمیت حاصل ہوتی ہے اور یہ اہمیت اس وقت مزید بڑھ جاتی ہے کہ جب مختلف موقف کے قائلین کا میدان کار بھی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہو۔ اس وقت ظاہر بات ہے کہ متعلقہ میدان سے تعلق رکھنے والے صاحب علم کو فوقیت دی جائے گی۔

یہاں جو بات غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ ایک طرف صحیح بخاری کی حدیث ہے، جسے تلقّی بالقبول حاصل ہے اور اس حدیث کے بیان کرنے والے رواۃ ثقہ اور قابل اعتبار ہیں اور دوسری طرف اِمام اسماعیلی رحمہ اللہ (م ۲۹۵ ھ) ہیں جو اس کی صحت میں اشکال کا شکار ہیں، تو بلا دلیل اسماعیلی رحمہ اللہ (م ۲۹۵ ھ) کے اشکال کو قبول کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں جس کی بنا پر صحیح بخاری کی حدیث کو نظر انداز کیا جاسکے۔

تعارض اور اس کا حل

عام منکرین حدیث چونکہ دو عبارتوں میں تعارض کی صورت میں جمع کے بجائے ترجیح کے قائل ہیں، اس لئے ان کی یہ مجبوری ہے کہ وہ ایک نص کو چھوڑنے کا ارتکاب کرتے ہیں، حالانکہ ایسے مقام میں جمع وتطبیق مقدم ہے اور وہ یہاں بھی ممکن ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ اپنے وعدے کا خلاف نہیں کرتے، لیکن انبیاء علیہم السلام معصوم تو ہوتے ہیں مگر ان کے معصوم ہونے سے کہاں لازم آتا ہے کہ وہ انسانوں کے دائرہ سے خارج ہوجاتے ہیں۔ اگر کسی حدیث کے ضعف کی بنیاد اسی طرح کی اشیاء بنتی ہیں تو قرآن کریم کی کتنی آیات میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بشری طور پر اس قسم کی اقوال وافعال اور پھر اللہ کی جواباً تنبیہ کا ذکر ہے جو اللہ کی نظر میں انبیاء کے مقام کے مناسب نہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدے کا خلاف نہیں کرتے لیکن باپ، بیٹے کا رشتہ بھی نازک ہے، چنانچہ روزِ قیامت باپ کو عذاب میں دیکھ کر صبر نہ کر پائیں گے اور اللہ تعالیٰ سے رحم کی اپیل کریں گے۔ روایات میں صراحت موجود ہے کہ ان کی گذارش پر اللہ تعالیٰ ان کے باپ کی صورت مسخ کرکے ایک جانور بنادیں گے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام بھی اپنی رسوائی کی بات سے بری ہوجائیں گے۔[1]

③ صحیح بخاری کی روایت کے مطابق عمرو بن میمون رحمہ اللہ (م ۷۴ ھ) کہتے ہیں کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک بندر کو دیکھا جس نے زنا کیا تھا اس پر دوسرے بندروں نے جمع ہوکر اس کو سنگسار کیا۔

اعتراض

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ ھ) اس حدیث پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فيها إضافة الزنا إلى غير مكلف وإقامة الحدّ على البهائم وهذا منكر عند أهل العلم. قال فإن كانت الطريق صحيحة فلعل هولاء كانوا من الجن لأنهم من جملة المكلفين[2]

’’اس میں زنا کی نسبت غیر مکلّف کی طرف کی گئی ہے اور جانوروں پر حد لگانے کا ذکر ہے، اہل علم کے نزدیک یہ بات بعید از قیاس ہے۔ اگر اس روایت کی سند صحیح ہے تو پھر غالباً یہ جن ہوں گے کیونکہ وہ بھی مکلفین میں شامل ہیں۔‘‘

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (م ۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

''محدث ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے بھی اسی بنیاد پر اس روایت کو رد کیا ہے۔''[۸]

جواب

اَحادیث نبویہ پر اعتراض کرنے والے بھی عجیب ذوق کے مالک ہوتے ہیں، جہاں انہیں کسی عالم کا قول حدیث نبوی کے خلاف مل جائے تو اسے حجت بنا کر حدیث کی تردید میں پیش کر دیتے ہیں اور اگر اسی عالم کا قول کسی روایت کی تائید میں ثابت ہو تو اسے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس سے قبل حدیث ابراہیم علیہ السلام کے خلاف اِمام اسماعیلی رحمہ اللہ (م ۲۹۵ھ) کے قول کو انہوں نے پیش کر کے انکار حدیث کی دلیل بنا لیا، لیکن اسی عمرو بن میمون رحمہ اللہ (م ۷۴ھ) کے واقعہ کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے اِمام اسماعیلی رحمہ اللہ (م ۲۹۵ھ) سے نقل کیا ہے اور انہوں نے اس واقعہ کی تائید کرتے ہوئے اسے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔[۹] لیکن یہاں امام اسماعیلی رحمہ اللہ (م ۲۹۵ھ) کی تائید کو قصداً نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

حقیقتِ حال

بندروں کے رجم کرنے کا واقعہ نہ تو کوئی مرفوع حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہو اور نہ ہی کسی صحابہ کا قول ہے، بلکہ عمرو بن میمون رحمہ اللہ (م ۷۴ھ) کا چشم دید واقعہ ہے جو کہ کوفہ کے رہنے والے اور تابعی ہیں۔ نیز امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کی طرف سے پیش کردہ اعتراض حدیث پر اعتراض کے بجائے ایک تابعی کے مشاہدے پر اعتراض ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اشکال کا حل

❶ اِمام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کی طرف سے اسے صحیح تسلیم کرتے ہوئے ایک دوسری تاویل بھی ذکر کی گئی ہے، جسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے ذکر کیا ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فإن كانت الطريق صحيحة فلعل هؤلاء كانوا من الجن لانهم من جملة المكلفين[۱۰]

''اس واقعہ کی سند صحیح ہونے کی صورت میں ہوسکتا ہے کہ (بندروں کی صورت میں) وہ جن ہوں کیونکہ وہ بھی ہماری طرح مکلّف ہیں۔''

❷ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کی پیش کردہ توجیہ سے اتفاق کرتے ہوئے بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے کہ ایسا واقعہ بندروں سے بھی صادر ہوسکتا ہے کیونکہ یہ اپنی عادتوں میں انسان کے بہت مشابہ ہیں۔ دوسرے حیوانوں کی بہ نسبت ان میں سمجھ بوجھ زیادہ پائی جاتی ہے۔ جو ہنر چاہیں آپ انہیں سکھا سکتے ہیں اور جو کچھ یہ دیکھتے ہیں اس کی نقل اتار لیتے ہیں۔ انسان کی طرح یہ ہنستے اور خوشی کا اظہار کرتے ہیں۔ انسانوں کی مثل ان کے ہاتھ، انگلیاں، ناخن اور پورے ہیں۔ اپنے ہاتھ سے چیزیں پکڑتے اور ہاتھوں سے ہی کھاتے ہیں۔ دو پاؤں پر چل سکتے ہیں اور ان کا اپنے بچوں کے اٹھانے کا طریقہ بھی انسانوں سے ملتا جلتا ہے۔ دوسرے حیوانات سے کہیں بڑھ کر ان میں غیرت پائی جاتی ہے۔[۱۱]

خلاصہ کلام

خلاصہ بحث یہ ہے کہ صحیح بخاری میں بیان کردہ عمرو بن مامون رحمہ اللہ (م ۷۴ھ) کی حدیث خود ان کا چشم دید واقعہ ہے، کوئی مرفوع حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم نہیں، جس پر تعجب کا اظہار کیا جاسکے کہ بندر تو ایک غیر مکلّف مخلوق ہیں اور ان میں زنا و رجم کا سوال پیدا کرنا ہی فضول

سی بات ہے؟ ہم عرض کریں گے کہ جنات نے بندروں کی شکل اختیار کر لی تھی اور جنات انسانوں کی مانند شرعی احکام کے مکلّف ہیں، یا عین ممکن ہے کہ انسانی صفات سے مشابہت کی بنا پر بندروں کی جنس میں بھی غیرت کا مادہ اس قدر سنگین ہو کہ مکلّف نہ ہونے کے باوجود بندر نے اپنی بندریا کے دوسرے کے ساتھ جفتی ہونے کی وجہ سے شور مچا دیا ہو اور سب بندروں نے مل کر پتھر مار مار کر دونوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہو۔ اگرچہ بندروں کی مخلوق 'رجم' یا 'زنا' کے مفہوم سے ناآشنا ہے، لیکن اسے زنا یا رجم کے الفاظ سے ذکر کرنا تو دیکھنے والے راوی کی تعبیر ہے۔

④ صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ عبداللہ بن ابی کے حامیوں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے مابین جھگڑا ہو گیا، جس پر یہ آیت اتری:

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾

''اگر مومنوں کی دو جماعتیں باہم لڑ پڑیں تو تم ان کے درمیان صلح کروا دیا کرو۔''

اعتراض

محدث ابن بطال رحمہ اللہ (م ۴۴۹ھ) فرماتے ہیں:

''یہ آیت اس واقعہ کے متعلق نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دو مومن گروہوں میں صلح کرانے کا ذکر ہے، جبکہ روایات کے مطابق عبداللہ بن ابی اور اس کا گروہ اس وقت تک علانیہ کافر تھا۔''[۱۲]

جواب

'اہل درایت' کا عام طریقہ یہ ہے کہ جہاں بھی کوئی محدث کسی روایت پر کسی دوسرے محدث کے قول کو بطور اشکال پیش کرتا ہے تو یہ لوگ اس شاذ قول کو اٹھا لیتے ہیں اور جواب گول کر جاتے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے اِمام ابن بطال رحمہ اللہ (م ۴۴۹ھ) کے مذکورہ موقف کو نقل کرنے کے متصلاً بعد خود وضاحت فرمائی ہے:

قلت يمكن ان يحمل على التغليب [۱۳]

''ہو سکتا ہے مومنین کو مشرکین پر غلبہ دیتے ہوئے دونوں جماعتوں کو من المؤمنين سے تعبیر کر دیا ہو، جیسے شمس وقمر کو تغلیباً 'قمران' کہہ دیا جاتا ہے۔''

آیت کریمہ کا شانِ نزول

زیر بحث مسئلہ علم حدیث سے کہیں بڑھ کر علم تفسیر سے تعلق رکھتا ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم سب سے پہلے مفسرین عظام کی طرف رجوع کریں کہ انہوں نے اس آیت کے شان کے بارے میں کیا کہا ہے؟ کیونکہ کسی بھی آیت کے شان نزول اور پس منظر سے در پردہ حقائق کھل کر سامنے آجاتے ہیں اور اشکال کی تمام صورتیں زائل ہو جاتی ہیں۔

❶ سورہ حجرات کی مذکورہ آیت کا پس منظر ذکر کرتے ہوئے علامہ نسفی رحمہ اللہ (م ۵۳۷ھ) فرماتے ہیں:

ومضىٰ رسول الله ﷺ وطال الخوض بينهما حتى استبا و تجالدا وجاء قوما هما وهما الأوس والخزرج فتجالدوا بالعصى وقيل بالأيدي والنعال والسعف فرجع إليهم رسول الله ﷺ فاصلح بينهم و نزلت [۱۴]

''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تو وہاں سے چلے گئے اور ان دونوں کا جھگڑا طول پکڑ گیا، دونوں نے ایک دوسرے کو برا بھلا کہا اور مار کٹائی کی، نوبت

یہاں تک جا پہنچی کہ دونوں قومیں۔ اوس اور خزرج بھی آن پہنچے جن کے درمیان لاٹھیوں سے اور بعض کے بقول، ہاتھوں، جوتوں اور کھجور کی چھڑیوں سے لڑائی ہوئی، نبی اکرم ﷺ نے واپس آکر ان کی صلح کرائی اور یہ آیت نازل ہوئی۔''

❷ اِمام ابوسعود رحمہ اللہ (م ۹۸۲ ھ) نے اپنی تفسیر میں مذکورہ آیت کا شان نزول بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

والآية نزلت فی قتال حدث بين الاؤس و الخزرج فی عهده عليه الصلوٰة والسلام [15]

''یہ آیت اس لڑائی سے متعلق نازل ہوئی ہے جو نبی علیہ السلام کی زندگی میں اوس وخزرج دو قبیلوں کے درمیان پھوٹ پڑی تھی۔''

❸ اِمام قرطبی رحمہ اللہ (م ۶۷۱ ھ) آیت مذکورہ کا پس منظر یوں ذکر فرماتے ہیں:

قال مجاهد نزلت فی الاؤس والخزرج، قال مجاهد تقاتل حيان فی الانصار بالعصی والنعال فنزلت الاية و مثله عن سعيد بن جبير أن الأوس والخزرج كان بينهم على عهد رسول اللهﷺ قتال بالسعف والنعال و نحوه فأنزل الله هذه الاية فيهم [16]

''مجاہد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ انصار کے دو قبائل۔ اوس اور خزرج۔ کے درمیان لاٹھیوں اور جوتوں سے لڑائی ہوگئی تھی جس پر یہ آیت نازل ہوئی، ایسے ہی سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کی زندگی میں اوس اور خزرج کے درمیان جوتوں اور کھجور کی شاخوں وغیرہ کے ساتھ لڑائی ہوگئی تھی اس آیت کو اللہ تعالیٰ نے انہی کے بارے میں نازل فرمایا۔''

کتب تفسیر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کے اختصار کی وجہ سے امام ابن بطال رحمہ اللہ (م ۴۴۹ ھ) کو غلطی لگی ہے کیونکہ اول امر میں یہ جھگڑا اگرچہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان واقع ہوا تھا، جیسا کہ بخاری کی حدیث سے یہ مترشح ہوتا ہے، لیکن آخر کار یہ تنازع وسیع ہوتا گیا حتی کہ مسلمانوں کے دو قبائل اوس اور خزرج بھی اس کی لپیٹ میں آ گئے۔

ایک اہم سوال

مندرجہ بالا تفسیری روایات سے ہمیں یہ تو معلوم ہوجاتا ہے کہ آیت کریمہ ﴿وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا﴾ دو مسلمان اور مومن خاندانوں، اوس اور خزرج کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن یہاں ممکن ہے کہ قاری کے ذہن میں یہ اشکال پیدا ہو کہ صحیح بخاری میں بیان کی جانے والی روایت کا تقاضا ہے کہ اس آیت کا شان نزول حامیان عبد اللہ بن ابی اور اصحاب رسول اللہ ﷺ کے مابین ہونے والا جھگڑا تھا۔ اب حدیث بخاری اور تفسیری روایات میں تعارض ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے درمیان راہ تطبیق کیا ہے اور یہ بھی کہ عبداللہ بن ابی تو ابھی اعلانیہ کافر تھا اس کو مسلمان کہنے کی آخر وجہ کیا ہے؟ یعنی اگر شان نزول اوس اور خزرج کا جھگڑا ہے تو عبداللہ بن ابی والی روایت کا کیا معنی ہے؟ اور اگر شان نزول کا تعلق عبداللہ بن ابی کے ساتھ ہے تو اس کو مومن کہنا کیا معنی رکھتا ہے، حالانکہ نزول آیت کے وقت وہ صریحا کافر تھا؟

جواب

انصار کے ان دونوں قبائل کے درمیان یہ عداوتیں اور لڑائیاں زمانہ جاہلیت سے مسلسل چلی آ رہی تھیں اور ان کے اسلام قبول کرنے کے باوجود آغاز ہجرت تک اس کا اثر ان میں باقی تھا، لیکن اس کے بعد رسول اکرم ﷺ کی تعلیم و تربیت سے ایسی قباحتوں کی بیخ کنی ہوگئی اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے بھائی بھائی بن گئے تھے۔ مگر اس سے قبل چونکہ ان میں جاہلیت کی عداوتیں اور کدورتیں باقی تھیں جن کی بناء پر بعض دفعہ نوبت لڑائی جھگڑے تک پہنچ جاتی تھی، جیسا کہ اس پر بھی جھگڑا مسلمان اور غیر مسلم سے تجاوز کر کے اوس اور خزرج

دو قبائل تک پھیل گیا تھا کیونکہ عبد اللہ بن ابی کا تعلق اوس وخزرج میں سے جس قبیلہ سے تھا اس قبیلہ کے لوگ خاندانی عصبیت کی بنیاد پر دوسرے قبیلہ کے اپنے ہی مسلمان بھائیوں کے مدمقابل آ کھڑے ہوئے اور یوں یہ لڑائی مسلمان قبائل میں بھڑک اٹھی، جن کے درمیان صلح کروانے کا حکم دیتے مذکورہ آیت نازل ہوئی۔

حدیث بخاری اور تفسیری روایات ایک ہی وقت میں قابل عمل نہیں ہیں کیونکہ دونوں کا محل اور مراد مختلف ہے۔ حدیث بخاری دراصل اس تنازع کی ابتدائی صورت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ جس میں جھگڑے کے فریقین مسلمان اور غیر مسلمان سب تھے، لہٰذا آیت کے شان نزول میں بیان کی جانے والی جمیع تفسیری روایات اپنے محل میں بالکل واضح ہیں، لیکن ان تفسیری روایات کا مصداق مومنین کی جماعتیں ہیں، عبداللہ بن ابی کے حاملین نہیں، کیونکہ عبداللہ بن ابی تو اس وقت صریحا کافر تھا اور اصل جھگڑا دو مسلمان فریقوں میں ہوا تھا، جن کے مابین صلح کروانے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا۔ اب یہ سوال ہی باقی نہیں رہتا کہ عبد اللہ بن ابی کو کافر کی بجائے مومن کہنے کی کیا وجہ ہے، کیونکہ جب نزاع اور صلح کا تعلق ہی عبداللہ بن ابی سے نہیں ہے تو اس کو آیت میں مذکور لفظ 'مومن' کا مصداق کیونکر ٹھہرایا جاسکتا ہے؟

ایک اور اشکال اور اس کا جواب

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) نے یہاں ایک دوسرا اشکال یہ اٹھایا ہے کہ جھگڑے کا یہ واقعہ جنگ بدر سے پہلے آغاز ہجرت کا ہے، جس کے بارے میں آیت:﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ...﴾ نازل ہوئی ہے اور یہ آیت جس سورت (حجرات) میں واقع ہے وہ سورت بہت بعد میں نازل ہوئی ہے۔ اس کا جواب ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) ہی کی طرف سے یہ ہے کہ ممکن ہے یہ آیت متقدم النزول ہو اور رسول اللہ ﷺ کے حکم سے اسے سورۃ حجرات میں رکھا گیا ہو جو متاخر النزول ہے اور یہ تنجیم القرآن کا تقاضا بھی ہے کیونکہ آپ ﷺ پر جب کوئی آیت نازل ہوا کرتی تھی تو آپ ﷺ کاتبِ وحی سے فرماتے کہ اس آیت کو فلاں سورت کے فلاں مقام میں درج کردو۔

⑤ سنن ابی داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کرتے ہوئے اپنے اعضاء کو تین تین مرتبہ دھویا اور پھر فرمایا:

من زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم

''جس نے اس میں کمی وبیشی کی اس نے برا کیا اور ظلم کیا۔''

اعتراض

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

إسناده جيد لكن عده مسلم في جملة ما أنكر على عمرو بن شعيب لأن ظاهره ذم النقص من الثلاث [۱۷]

''اس کی سند عمدہ ہے لیکن امام مسلم نے اس کو عمرو بن شعیب کے منکرات میں شمار کیا ہے کیونکہ ظاہر کے لحاظ سے یہ روایت تین مرتبہ سے کم دھونے والے کی مذمت کرتی ہے، حالانکہ صحیح روایات میں رسول اللہ ﷺ سے ایسا کرنا ثابت ہے۔''

جواب

جس مقام پر ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) نے یہ اشکال پیش کیا ہے، اسی جگہ خود ان مختلف صحیح روایات میں موافقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''روایت کے الفاظ دیکھیں تو وہاں من زاد علی هذا أو نقص کے الفاظ موجود ہیں۔ اس لیے 'نقص' سے مراد تین مرتبہ دھونے کی تعداد میں کمی کرنا مراد نہیں بلکہ ایک مرتبہ وضو کے اعضاء دھونے میں نقص اور کوتاہی کرنا مراد ہے۔ بایں طور کہ وضو کے اعضاء کو ایک بار دھوتے ہوئے مکمل نہ دھویا جائے بلکہ ان کے بعض حصوں میں خشک جگہیں باقی ہوں جو دھونے سے رہ جائیں، جیسا کہ خود جناب رسول اللہ ﷺ نے ایک موقع پر دیکھا کہ وضو کرنے والوں کی ایڑھیوں میں خشک جگہیں پائی جاتی ہیں جو دھونے سے رہ گئی ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: « ويل للأعقاب من النار» المختصر سنن ابو داؤد کی روایت میں وارد شدہ 'نقص' کے لفظ سے یہی مراد ہے۔[18] لیکن اگر نقص کے الفاظ سے مراد تین دفعہ سے کم دھونے کا نقص مراد لیا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ پھر یہ راوی کا ایسا وہم ہے جو بسا اوقات انسان ہونے کے ناطے ہونا ممکن ہے۔ جیسا کہ سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) نے ابن المواق رحمہ اللہ (م ۸۹۷ ھ) سے ایسا ہی نقل کیا ہے۔''[19]

اس حدیث کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ ھ) کے علاوہ بعض دیگر محدثین نے ایک اور جواب اس اشکال کا دینے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ یہ کہتے ہیں کہ سنن ابی داؤد کی حدیث مذکور راوی کے وہم پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) نے اپنے حسب ذیل الفاظ کے ساتھ اس کی وضاحت کی ہے:

قال السيوطى قال ابن المواق إن لم يكن اللفظ شكا من الراوى فهو من الأوهام البينة التى لاخفاء لها إذا الوضوء مرة و مرتين لا خلاف فى جوازه والأثار بذلك صحيحة والوهم فيه من أبى عوانة[20]

''اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) نے ابن المواق رحمہ اللہ (م ۸۹۷ ھ) سے نقل کیا ہے کہ یہ 'نقص' کا لفظ اگر راوی کا شک نہیں تو اس کا وہم ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ ایک یا دو دفعہ اعضاء وضوء کا دھونا جائز ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں اور صحیح احادیث اس بارہ میں ثابت ہیں اور یہ لفظ 'ابوعوانہ' کا وہم ہے، جو اس حدیث کے رواۃ میں سے ہے۔''

فائدہ

اِمام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ ھ) نے 'نقص' کے لفظ کو راوی حدیث ابوعوانہ (م ۱۷۶ ھ) کا وہم قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کو 'درایت' کے نام پر ہرگز رد نہیں کیا گیا۔ ہمارا تو کہنا ہی یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے فن حدیث میں مقرر کردہ اصول حدیث کو سند تک ہی محدود نہیں رکھا، بلکہ انہوں نے شاذ اور علت کی ایسی شرائط بھی عائد کردی ہیں، جن کا تعلق تحقیق متن کے ساتھ ہوتا ہے۔

⑥ صحیح بخاری میں واقعہ معراج کی ایک روایت میں ہے کہ یہ واقعہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے ہوا۔

اعتراض

اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اہل علم کا اتفاق ہے کہ واقعہ معراج رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے بعد ہوا تھا۔ اس لئے روایت میں مذکور بات درست نہیں ہوسکتی۔''[21]

جواب

جس حدیث سے ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کو اشکال پیدا ہوا ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اسے من وعن نقل کر دیں۔ الفاظ حدیث ملاحظہ ہوں:

أنه جاء ه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام فقال أولهم: أيهم هو؟ فقال أوسطهم هو خيرهم فقال أحدهم خذوا خيرهم، فكانت تلك الليلة فلم يرهم حتى أتوه ليلة أخرى فيما يرى قلبه وتنام عينه ولا ينام قلبة وكذلك الانبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم فلم يكلموه حتى احتملوا فوضعوه عند بئر زمزم...... ثم عرج به إلى السماء الدنيا[۲۲]

''آپ ﷺ پر وحی اترنے سے پہلے تین فرشتے آپ کے پاس آئے، آپ ﷺ مسجد حرام میں سو رہے تھے، پہلے فرشتے نے کہا کہ ان تینوں میں سے وہ کون ہے؟ درمیان والے فرشتے نے کہا کہ جوان تینوں میں سے بہتر ہے۔ آخری نے کہا کہ جوان میں سے افضل ہے اسے لے چلو۔ اس رات کو اتنا ہی واقعہ ہوا، رسول اللہ ﷺ نے پھر انہیں نہیں دیکھا، اس کے بعد ایک رات دوبارہ وہ فرشتے آئے۔ اس وقت آپ ﷺ کی یہ حالت تھی کہ آپ کا دل بیدار تھا اور آنکھیں سو رہی تھیں، کیونکہ آپ کا دل نہیں سوتا تھا اور تمام پیغمبروں کا یہی حال ہوتا تھا ان کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل بیدار رہتا تھا، اس دفعہ ان فرشتوں نے آپ ﷺ سے کوئی بات نہیں کی اور آپ کو اٹھا کر زمزم کے کنویں کے پاس لے گئے اور آپ کا سینہ چاک کیا...... پھر آپ ﷺ کو آسمان دنیا پر لے گئے......''

مذکورہ حدیث سے واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے پاس فرشتوں کی آمد دو دفعہ ہوئی۔ پہلی دفعہ وہ آپ ﷺ کے پاس نبوت سے پہلے آئے اور آپ کو ساتھ لے کر نہیں گئے بلکہ اس وقت صرف شناخت کر کے واپس لوٹ گئے۔ اور جب فرشتے آپ ﷺ کے پاس دوسری دفعہ تشریف لائے تو آپ ﷺ اس وقت منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اسراء ومعراج کا واقعہ دوسری دفعہ کا ہے، کیونکہ پہلی دفعہ فرشتے آپ کو دیکھنے کے بعد باہم استفسار کر کے ہی چلے گئے تھے۔

ہمارا یہ دعوی کہ فرشتوں کی دوسری دفعہ آمد اور اسراء ومعراج کا واقعہ مقام نبوت پر سرفراز ہونے سے بعد کا ہے، اس کے کئی ایک دلائل ہیں:

❶ مذکورہ اس روایت میں فرشتوں کے دوسری دفعہ آنے کا ذکر ہے اور یہ الفاظ بھی نقل ہوئے ہیں کہ حتى أتوه ليلة أخرى فيما يرى قلبه وتنام عينه ولا ينام قلبة وكذلك الانبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، جس کا مطلب یہ ہے کہ اب آپ دیگر انسانوں کی مانند ایک عام انسان نہیں رہے بلکہ انبیاء کرام کی ارفع صفات سے متصف ہو چکے ہیں اور انبیاء کا یہ خاصا ہے کہ ان کی آنکھیں سوتی ہیں، لیکن دل جاگتے رہتے ہیں۔ مذکورہ الفاظ سے آنکھوں کے سونے اور دل کے جاگنے کے الفاظ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں بیان ہوئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کی دوبارہ آمد آپ کے مقام نبوت پر سرفراز ہونے کے بعد کی ہے۔

❷ ہمارے مذکورہ دعوی کہ فرشتے دوسری دفعہ آپ ﷺ کو معراج پر لے کر گئے تو اس وقت آپ ﷺ کو نبوت کا تاج پہنا دیا گیا تھا، کی دوسری دلیل وہ الفاظ ہیں جو مذکورہ حدیث میں یوں وارد ہیں:

ثم عرج به إلى السماء الدنيا، فضرب بابا من أبوابها فناداه أهل السماء من هذا؟ فقال: جبريل! قالوا: ومن معك؟ قال: معي محمد ﷺ! قالوا: وقد بعث؟ قال: نعم! قالوا: فمَرْحَبًا به وأهلاً[۲۳]

’’جبریل علیہ السلام کی معیت میں آپ ﷺ آسمان دنیا کے پاس پہنچے، جبریل علیہ السلام نے دروازے پر دستک دی، آسمان کے فرشتوں نے پوچھا کون ہے؟ کہا کہ میں جبریل علیہ السلام ہوں، کہا گیا کہ آپ کے ساتھ کون ہے؟ کہا کہ میرے ساتھ محمد ﷺ ہیں، آسمان کے دربان فرشتے نے پوچھا کہ کیا ان کی بعثت ہو چکی ہے۔یعنی منصب نبوت پر فائز ہو گئے ہیں یا نہیں، کہا ہاں، ان کی بعثت ہو چکی ہے اور سب فرشتوں نے آپ ﷺ کو خوش آمدید کہا۔‘‘

اپنے موقف کے حق میں اٹھائے گئے مختلف اشکالات کو بلا تحقیق نقل کرتے جانا اور ان اشکالات کی تردید میں اہل تحقیق کے اقوال کو نظر انداز کر دینا علم کی خدمت نہیں ہے۔کم از کم اگر اس حدیث کے الفاظ کو ہی دیکھ لیا جاتا، جس پر اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵٦ ھ) نے تنقید کی ہے تو اس حدیث سے ہی اس اشکال کا جواب آسانی سے مل سکتا تھا، کیونکہ اس میں فرشتوں کے آپ ﷺ کے پاس آنے کا ذکر دو دفعہ ہے، ایک دفعہ بعثت سے پہلے اور دوسری دفعہ بعثت کے بعد جبکہ آپ ﷺ کو معراج کرایا گیا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) اس حدیث کے تحت اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولم يعين المدة التى بين المجيئين فيحمل على أن المجئ الثانى كان بعد أن أوحى إليه وحينئذ وقع الإسراء والمعراج واذا كان بين المجئين مدة فلا فرق فى ذلك بين أن يكون تلك المدة ليلة واحدة أوليال كثيرة اوعدة سينين وبهذا يرتفع الإشكال عن رواية شريك و يحصل به الوفاق أن الإسراء كان فى اليقظة بعد البعثة وقبل الهجرة [۲۴]

’’رسول اللہ ﷺ کے پاس فرشتوں کی دو دفعہ آمد کے درمیان وقفہ کس قدر تھا اس کی مدت کو معین نہیں کیا گیا، لیکن قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ دوسری دفعہ ان کی آمد تب ہی ہوئی تھی جبکہ آپ ﷺ پر وحی کا نزول شروع ہو چکا تھا اور اسی وقت اسراء اور معراج کا واقعہ پیش آیا، جبکہ یہ ثابت ہوا کہ ان کی آپ کے پاس دو دفعہ آمد کے درمیان وقفہ تھا، تو وہ وقفہ آپ کی بعثت سے پہلے ایک رات کا ہو یا کئی راتوں کا بلکہ کئی سالوں کا بھی ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، بایں طور شریک کی اس روایت سے اشکال رفع ہو جاتا ہے اور یہ حدیث دوسری احادیث کے ساتھ مفہوم کے لحاظ سے موافق ہو جاتی ہے کہ اسراء اور معراج آپ ﷺ کو ہجرت سے پہلے اور بعثت کے بعد بیداری میں ہوا ہے۔‘‘

باقی رہا یہ دعویٰ کہ یہ حدیث اجماع امت کے خلاف ہے، تو اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

ويسقط تشنيع الخطابى وابن حزم وغيرهما بأن شريكا خالف الإجماع فى دعواه أن المعراج كان قبل البعثة وبالله التوفيق [۲۵]

’’اور مذکورہ جواب سے اِمام خطابی رحمہ اللہ (م۳۸۸ھ) اور ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵٦ ھ) کی تنقید بھی رد ہو جاتی ہے، جو کہتے ہیں کہ شریک نے یہ کہہ کر اجماع کی مخالفت کی ہے کہ واقعہ معراج بعثت سے پہلے ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ اس کا جواب ہے جو ہم نے پیش کر دیا۔‘‘

اس حوالے سے یہ بھی یاد رہنا چاہیے کہ ایک حدیث اگر اجماع امت کے خلاف ہو یا تو وہ منسوخ ہو گی یا مرجوح ۔ اگر نسخ یا ترجیح دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ایسا دعویٰ اجماع جھوٹ ہے۔ پھر ایک حدیث اجماع کے خلاف ہو تو پھر بھی ضعیف کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ اجماع فن فقہ کی اصطلاح ہے اور حدیث کی تحقیق، فن حدیث کے اصولوں پر کی جاتی ہے۔

خلاصہ کلام

ہماری مندرجہ بالا تصریحات سے ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵٦ ھ) کے اشکال کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ واقعہ معراج بعثت کے بعد ہوا ہے اور

روایت میں مذکورہ بات درست نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس سے واقعہ معراج کے بعثت نبوی سے پہلے ظہور پذیر ہونے کا اشارہ ملتا ہے اور یہ بات اہل علم کے اتفاق کے خلاف ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ اہل علم کا اتفاق تو اس بات پر ہے کہ معراج کا نبوت کے بعد کا ہے، جبکہ فرشتوں کی آمد واقعہ معراج سے قبل ہوئی ہے کہ نہیں؟ تو اس سلسلہ میں انہیں کوئی انکار نہیں۔

⑥ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے اسلام قبول کرنے کے بعد رسول اللہ ﷺ کو اپنی دختر ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح کی پیش کش کی۔[26]

اعتراض

اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) فرماتے ہیں:

’’تاریخی طور پر یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح فتح مکہ سے بہت عرصہ پہلے ہوچکا تھا، جبکہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ ابھی ایمان نہیں لائے تھے لہٰذا اس روایت کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔‘‘[27]

جواب

اللہ تعالیٰ نے چونکہ تمام انسانوں کو مختلف ذہنی صلاحیتیں عطا فرمائی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کو بروئے کار لاتے ہوئے کسی حدیث سے مسائل اخذ کرنے یا ان کا حقیقی مصداق کرنے میں بسا اوقات اختلاف فکر رونما ہوجاتا ہے۔ اس صورت حال میں ظاہر بات ہے کہ کسی دلیل کی بنا پر جمہور علماء کی رائے ہی اختیار کی جائے گی اور دوسری رائے کو دلیل ہی کی بنیاد پر شاذ قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا۔ ہمارے خیال میں اگر ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) نے بعض روایات پر اپنے بعض اشکالات کو پیش کیا ہے تو یہ ان کی اپنی ذاتی رائے ہوسکتی ہے، کیونکہ وہ معصوم عن الخطا تو نہیں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان پر دیگر آئمہ کی تنقید موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ آئمہ کے شاذ اقوال کی بنیاد پر تحقیق روایت میں سند کو چھوڑ کر متن کے بل بوتے پر دادِ تحقیق دینے کا دعوی کرتے ہیں، ان کی بات عقلاً محال ہے، کیونکہ فقہاء کے مختلف اقوال بھی ہماری طرف روایت ہی کی جہت سے منقول ہوئے ہیں۔

واقعہ کا پس منظر

اس واقعہ کا پس منظر سامنے رہے تو یہ بات بھی واضح ہوجائے گی کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے اپنی بیٹی عزہ، جس کی کنیت ام حبیبہ تھی، سے نکاح کرنے کی آپ ﷺ کو پیش کیوں کی تھی؟ اس سلسلہ میں صحیح مسلم کی ہی ایک دوسری روایت میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف سے باقاعدہ وضاحت موجود ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے اسلام قبول کرنے کے باوجود مسلمان ان کی طرف توجہ کرتے اور نہ ان کے ساتھ بیٹھتے۔ انہوں نے یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ سے یہ درخواست کی کہ ان کی بیٹی ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے آپ ﷺ نکاح فرمالیں۔

اس تناظر میں ہم ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کے اس شاذ قول کی تردید میں ذیل میں بعض آئمہ سلف کے اقوال نقل کررہے ہیں:

❶ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کی یہ تنقید علامہ صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ ھ) کی توضیح الافکار کے ص ۱۲۸ پر موجود ہے، مگر علامہ صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ ھ) نے اِمام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کے اعتراض کو نقل کرنے کے متصل بعد خود ہی ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کی طرف سے پیش کیے گئے اشکال کے مختلف جوابات ذکر کئے ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے رشتے کی بابت بات نہیں کی تھی بلکہ ان کی بہن عزہ رضی اللہ عنہا سے رشتے کی پیش کش کی تھی، بلکہ

اس سے قبل ایک دفعہ خود حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے بھی اپنی اسی بہن سے نکاح کرنے کا آنحضرت ﷺ سے مطالبہ کیا تھا تو آپ نے فرمایا: ایک آدمی کے نکاح میں دو سگی بہنیں جمع نہیں رہ سکتیں، اسی طرح ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے بھی آپ ﷺ سے عزہ سے نکاح کرنے کا اظہار کیا تھا، لیکن راوی نے غلطی سے عزہ کی بجائے ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کہہ دیا ہے۔

❼ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) نے اس سلسلہ میں ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کے اشکال کا جواب دیتے ہوئے ایک بات کی مزید وضاحت فرمائی ہے:

''عزہ کی کنیت بھی اپنی بہن کی کنیت پر ام حبیبہ ہی تھی، لہٰذا عزہ کو ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کہنے میں بھی راوی نے کوئی غلطی نہیں کی۔''[۲۸]

المختصر ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) اور اِمام صنعانی رحمہ اللہ (م۱۱۸۲ ھ) کی توضیحات بالکل معقول معلوم ہوتی ہیں جوکہ مذکورہ حدیث پرابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کی طرف سے پیش کردہ اشکال کا کافی شافی جواب ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) فرماتے ہیں کہ میری ذکردہ توجیہ کے باوجود یہاں ایک اور اشکال باقی رہ جاتا ہے، وہ یہ کہ آپ ﷺ نے حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے ہر مطالبے کے جواب میں ''نعم'' کہہ کر اسے قبول کیا تھا، حالانکہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے آپ ﷺ کے نکاح میں ہوتے ہوئے آپ اس کی بہن عزہ سے نکاح کی پیش کش کو قبول نہیں کرسکتے تھے، کیونکہ دو بہنوں کا ایک آدمی کے نکاح میں جمع ہونا حرام ہے۔ اس کا جواب اِمام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ ھ) نے ہی یوں دیا ہے کہ آپ ﷺ نے ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے تمام مطالبات نہیں بلکہ ان میں سے بعض قبول کئے تھے جن کا قبول کرنا ممکن تھا یعنی ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے کہنے پر ان کے بیٹے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کاتب وحی بنالیا تھا، لیکن عزہ سے نکاح کرنا چونکہ ناممکن تھا اس لئے آپ نے اسے قبول نہیں کیا۔[۲۹]

⑧ صحیح بخاری میں واقعہ معراج کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کہنے پر نمازوں میں تخفیف کے لئے بار ہا اللہ تعالیٰ کے پاس جاتے رہے، آخری مرتبہ جب آپ واپس ہوئے اور موسیٰ علیہ السلام نے پھر واپس جانے کو کہا تو آپ ﷺ نے انہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد سنایا کہ ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ یعنی ''اس حکم میں مزید کوئی تبدیلی نہیں ہوگی''، لیکن موسیٰ علیہ السلام نے پھر بھی آپ ﷺ سے دوبارہ جانے کے لئے کہا۔

اعتراض

محدث داؤدی رحمہ اللہ (م۴۰۲ ھ) فرماتے ہیں:

''یہ بات درست نہیں کیونکہ باقی تمام روایات اس کے برخلاف بیان کرتی ہیں نیز موسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کا ارشاد سننے کے بعد آپ ﷺ کو دوبارہ جانے کا نہیں کہہ سکتے۔''[۳۰]

جواب

کلام خواہ نبی کا ہو یا غیر نبی کا، اس کو سیاق وسباق سے علیحدہ کرکے جو اشکالات پیدا ہوتے ہیں، بالکل وہی اشکالات اور اعتراضات اس وقت در آتے ہیں کہ جب مخصوص فکر وخیال کو پیش نگاہ رکھ کر شریعت اسلامیہ کا مطالعہ کیا جائے۔ ہمارے خیال میں جس حدیث کے الفاظ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے، اگر اس پر غور کرلیا جاتا تو رواۃ حدیث کو غلط کہنے کی بجائے امام داؤدیؒ (م۴۰۲ ھ) کی غلطی واضح ہوجاتی

کیونکہ معراج کی رات آخری دورہ میں رسول اللہ ﷺ نے موسیٰ علیہ السلام کو یہ تو فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے لئے ایک نیکی کرنے پر دس نیکیاں دینے کا وعدہ فرمایا ہے لیکن یہ نہیں بتایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اب اپنے حکم میں کسی قسم کی ترمیم یا تبدیلی کرانے سے روک دیا ہے۔ دیکھئے آخری بار آپ نے موسیٰ علیہ السلام کو ﴿ لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ ﴾ کے بارے میں بتایا نہیں تھا اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آپ ﷺ سے یہ ارشاد سنا تھا اس لئے دوبارہ جانے کا مشورہ دیا تھا۔

حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

فقال الجبار یا محمدقال لبیك وسعدیك قال لایبدل القول لدی کما فرضت علیك فی ام الکتب قال فکل حسنة بعشر امثالها فهی خمسون فی ام الکتاب وهی خمس علیك فرجع الی موسیٰ فقال: کیف فعلت فقال خفف عنا أعطانا بکل حسنة عشر أمثالها قال موسیٰ: قدوالله راودت بنی اسرائیل علی أدنی من ذالك فترکوه ارجع الی ربك فلیخفف عنك أیضا قال رسول الله ﷺ یا موسیٰ قد واللّٰه استحییت من ربی مما اختلفت الیه قال......فاهبط باسم الله [31]

''ارشاد ہوا اے محمد ﷺ! آپ نے عرض کیا کہ میں حاضر ہوں اور حکم کی بجا آوری کے لئے مستعد ہوں، فرمایا میری بات نہیں بدلے گی، جیسا کہ لوح محفوظ میں آپ پر فرض کردی گئی تھی اور ہر نیکی کا ثواب دس گناہ ہوگا۔ لوح محفوظ کے مطابق پچاس نمازیں آپ پر پانچ ہوئیں، اس کے بعد آپ ﷺ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف واپس آئے، انہوں نے پوچھا کیوں کیا ہوا؟ آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ہم پر بہت تخفیف فرمادی، ہر نیکی کے بدلے دس نیکیوں کا ثواب عطا فرمایا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کہنے لگے، اللہ کی قسم میں نے بنی اسرائیل سے پانچ سے بھی کم نمازیں پڑھنے کا مطالبہ کیا تھا لیکن انہوں نے چھوڑ دیا، لہٰذا پھر جاؤ اور پروردگار سے تخفیف کراؤ، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ کی قسم میں کئی بار اپنے رب کے پاس جاچکا ہوں اب جاتے مجھے حیا آتی ہے، فرمایا پھر اللہ کا نام لے کر زمین پر اترو۔'' [32]

مذکورہ بالا روایت کے الفاظ سے یہ بات بالکل واضح ہو رہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخری بار موسی علیہ السلام کو ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ ﴾ کے بارے میں بتایا ہی نہیں، چنانچہ محدث داودی رحمہ اللہ (م ۴۰۲ ھ) کا یہ دعوی بالکل بے جا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موسی علیہ السلام کو ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ ﴾ والی آیت کریمہ سنائی اور جہاں تک محدث داوودی کے دوسرے دعوی کا تعلق ہے کہ موسی علیہ السلام کلام الٰہی سننے کے بعد دوبارہ اللہ تعالیٰ کے پاس جانے کا کہہ ہی نہیں سکتے، یہ دعوی بالکل بجا ہے کیونکہ جب موسی علیہ السلام نے فرمان الٰہی سنا ہی نہیں تو اس کی خلاف ورزی کیونکر کر سکتے ہیں، کیونکہ پہلا دعوی ہی ثابت نہیں ہوسکا۔ جب حقیقت حال یہ ہے تو اس روایت سے یہ دلیل کیسے تراشی جاسکتی ہے اور بخاری جیسی اصح الکتب بعد کتاب الله کی روایات کو مشکوک کیسے ٹھہرایا جاسکتا ہے؟

⑨ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کہے کہ جب عبداللہ بن اُبی منافق کا انتقال ہوا، تو رسول اللہ ﷺ نے کفن دینے کے لئے اپنی قمیص دی، پھر اس کا جنازہ پڑھانے کے لئے اٹھے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا:

تصل علیه وهو منافق وقد نهاك الله أن تستغفر لهم. قال رسول الله ﷺ:إنما خیرنی الله فقال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ﴾ ، فقال: سأزیده علی سبعین [33]

''کیا آپ منافق کا جنازہ پڑھائیں گے، آپ نے فرمایا مجھے اللہ نے اختیار دیا ہے اس لئے میں ستر سے زیادہ مرتبہ دعا کروں گا تاکہ اس کی مغفرت ہوجائے اس کے بعد آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔''

اعتراض

اس روایت کو کافی محدثین عظام رحمہم اللہ نے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں:

واشتشكل فهم التخيير من الآية حتى أقدم جماعة من الأكابر على الطعن فى صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه واتفاق الشيخين وسائر الذين خرجوا الصحيح على تصحيحه......أنكر القاضى أبو بكر صحة هذا الحديث وقال: لايجوز أن يقبل هذا ولا يصح أن الرسول قاله، انتهى. ولفظ القاضى أبى بكر الباقلانى فى التقريب: هذا الحديث ميں أخبار الآحاد التى لا يعلم ثبوتها . وقال إمام الحرمين فى مختصره: هذا الحديث غير مخرج فى الصحيح وقال فى البرهان: لايصحه أهل الحديث وقال الغزالى فى المستصفى: الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح وقال الداوودى الشارح: هذا الحديث غير محفوظ [۳۴]

’’رسول اللہ ﷺ کا آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنا محل اشکال سمجھا گیا ہے، اسی لیے اکابر اہل علم کی ایک جماعت نے باوجودیکہ اس سندیں بہت سی ہیں اور شیخین، نیز صحیح احادیث جمع کرنے والے دوسرے محدثین اس کے صحیح ہونے پر متفق ہیں......اس حدیث کی صحت پر اعتراض کیا ہے۔قاضی ابوبکر رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح ماننے سے انکار کر دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی رسول اللہ ﷺ ایسا فرما سکتے ہیں۔قاضی ابوبکر رحمہ اللہ تقریب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ان اخبار احاد میں سے ہے جن کا ثبوت مشکوک ہے۔ اِمام الحرمین رحمہ اللہ (م ۴۷۸ھ) کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح احادیث کے زمرے میں نہیں آتی اور برہان میں ان کا یہ قول موجود ہے کہ اس کو علمائے حدیث صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ اِمام غزالی رحمہ اللہ (م ۵۰۵ھ) المستصفی میں لکھتے ہیں کہ اس کا غیر صحیح ہونا بالکل واضح ہے۔ داوودی رحمہ اللہ (م ۴۰۲ھ) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے۔‘‘

جواب

قرآنی آیت: ﴿ اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْلَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ پر غور کیا جائے تو اس میں لفظ أو استعمال ہوا ہے جو تخییر کے لئے ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کے یہ الفاظ بھی اس پر شاہد ہیں: «إنما خيّرنى الله» کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کے لئے استغفار کرنے، نہ کرنے میں اختیار دیا ہے یعنی ابھی تک منع نہیں کیا، اس پر یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ کے آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنے میں اشکال ہے۔‘‘ آپ کے مقام نبوت پر اعتراض ہے جو کسی امتی کو زیب نہیں دیتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

حدیث نبویہ کو عقلی اصولوں سے رد کردینے والوں کی عجیب نفسیات ہیں کہ اگر کوئی محدث اہل علم میں سے کسی کا اشکال اس لئے نقل کرتا ہے تاکہ وہ اس کا جواب دے۔تو ان بے چاروں کو اشکال تو نظر آجاتا ہے جو صحیح حدیث پر کیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ اس اشکال کا جواب نقل کرنے سے ان کا قلم قاصر رہتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کو ہی لے لیجئے جو حدیث نبوی کے بہت بڑے خادم ہیں۔ وہ حدیث پر اپنی طرف سے کوئی اعتراض نہیں کرتے، ہاں دیگر حضرات کے اٹھائے ہوئے اشکالات کے دلائل کے ساتھ جوابات ضرور دیتے ہیں۔ زیر نظر حدیث میں بھی انہوں نے بعض اہل علم کے اشکالات کو اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ ان کی تردید کریں، لیکن نام نہاد درایت کے دعویداروں نے ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کو بھی منکرین حدیث کی صف میں لا کھڑا کیا اور کہا کہ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنا محل اشکال سمجھا گیا ہے، حالانکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) دیگر اہل

علم کے اشکالات کو اس لئے ذکر کر رہے ہیں تاکہ ان کے جوابات دے سکیں اور انہوں نے ہر اعتراض کا جواب دے کر اس کی تردید بھی کردی ہے جس کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔ البتہ ان کی وہ عبارت جو اس حدیث پر اعتراضات کرنے والوں نے اوپر ذکر کی ہے، اس کا تجزیہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے مکمل طور پر فتح الباری سے نقل کردیا جائے۔ فتح الباری میں حافظ صاحب رحمہ اللہ کے الفاظ یوں نقل ہیں:

أقدم جماعة من الأكابر على الطعن فى صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه و اتفاق الشيخين و سائر الذين خرجوا الصحيح على تصحيحہ و ذلك ينادى على منكرى صحته بعدم معرفة الحديث و قلة الاطلاع على طرقه قال ابن المنير: مفهوم الاية زلت فيه الأقدام [۳۵]

’’یہ حدیث بہت سی اسانید سے مروی ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) اور امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نیز ان کے طریقہ تصحیح پر صحیح احادیث نقل کرنے والے علماء نے بھی اس کی صحت پر اتفاق کیا ہے اس کے باوجود اکابر اہل علم کی ایک جماعت نے اس حدیث کی صحت کو ہدف طعن بنایا ہے اور یہ چیز ان کی فن حدیث میں عدم مہارت اور اس کی کثرت اسانید سے ناواقفیت کی دلیل ہے اور ابن منیر رحمہ اللہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ آیت قرآنی کا مفہوم سمجھنے میں اکثر علماء کے قدم پھیل گئے ہیں۔‘‘

آپ غور کریں کہ مذکرہ عبارت میں ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اعتراض کرنے والے علماء کے ساتھ کھڑے ہیں یا ان کا مبلغ علم بیان فرما رہے ہیں۔ اعتراض کرنے والوں نے مکمل عبارت کو یوں نقل کیا ہے کہ گویا ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اعتراض کرنے والے علماء کے ہم نوا ہیں، جبکہ درمیان عبارت میں کچھ فقرے چھوڑ دیے، جن میں درحقیقت ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے ان اہل علم کے مبلغ علم پر تبصرہ فرمایا ہے۔ اس قسم کی بد نیتی کی امثلہ علمائے حدیث کے ہاں ہرگز نہیں ملتیں، جس قسم کی مثالیں اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لیے منکرین حدیث پیش کرتے ہیں۔

بعض فوائد

❶ اوپر ذکر کی گئی تمام احادیث کے بارے میں جو چیز دوران تحقیق سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے پیش کیے جانے والے مذکورہ تمام اقوال کے نقل کرنے میں 'اہل درایت' کی علمی دیانت کا عالم یہ ہے کہ ان اقوال کو انہوں نے جن مصادر کے حوالے سے پیش کیا ہے، وہاں ان اقوال کو مؤلفین لائے ہی اس لیے تھے کہ ان کا حل نقل کریں، لیکن ان لوگوں نے اپنے مطلب کی بات وہاں سے اخذ کرلی اور وہ جوابات چھوڑ دیے، جو وہاں مؤلفین نے ان اقوال کو ذکر کر کے تفصیلا ذکر کیے تھے۔

❷ صحیحین وغیرہ کی مذکورہ روایات میں سے اکثر میں عموما نظر آ رہا ہے کہ جب بعض اہل علم دو متعارض صحیح نصوص میں جمع نہیں کر پاتے، تو وہ اپنے فہم کے اعتبار سے ترجیح کے طرق پر چلتے ہوئے درج ذیل الفاظ میں تبصرہ کرتے ہیں:

① بسا اوقات کسی بات کو راویوں کا وہم کہہ دیتے ہیں۔

② یا کہہ دیتے ہیں کہ یہ جھوٹ ہے جس کی نسبت شریعت کی طرف کرنے کے بجائے راویوں کی طرف کرنی چاہیے۔

③ یا کہتے ہیں کہ یہ روایت متروک یا منکر ہے۔

④ یا کہتے ہیں کہ روایت میں بیان کردہ بات محل اشکال ہے وغیرہ

اس قسم کے تمام اقوال راوی پر جرح وتعدیل کے ضمن میں نہیں آتے کیونکہ راوی کے بارے میں اس قسم کا فیصلہ اصل کے اعتبار سے نہیں بلکہ تعارض کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ راوی کی طرف ان امور کے قبیل سے اس قسم کی نسبت سے محدثین کرام ﷭ کے ہاں بالاتفاق راوی ضعیف نہیں ہوتا بلکہ روایت پر ضعف (یعنی ضعف لغوی، جسے اصطلاحات محدثین میں توقف اور مرجوح یا شاذ یا معلول وغیرہ کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے) کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور اگر کوئی دوسرا عالم اس تعارض کو ویسے ہی حل کردے تو پھر راوی کی طرف ایسی نسبت ازخود اضافی قرار پاجاتی ہے۔

مشکل الآثار یا مختلف الحدیث کے موضوع پر جن محدثین عظام ﷭ نے کام کیا ہے ان میں سے کئی محدثین کرام کا دعوی ہے کہ ذخیرہ حدیث میں کوئی حدیث بھی دوسری حدیث سے متعارض نہیں۔ جیسا کہ اِمام احمد ﷫ (م ۲۴۱ ھ) اور اِمام ابن خزیمہ ﷫ (م ۳۱۱ ھ) وغیرہ جیسے آئمہ کا دعوی ہے کہ ایک بھی ایسی صحیح روایت پیش نہیں کی جاسکتی کہ جو دوسری صحیح روایت سے ٹکراتی ہو، اگر کسی کو کسی روایت کے بارے میں اشکال ہے تو لاؤ اسے ہم جمع کر کے دکھاتے ہیں۔[۳۶]

البتہ اصول یہ ہے کہ اگر کوئی دو روایات کو محدثین عظام ﷭ جمع نہ بھی کر پائیں تو وہ انہیں ضعیف کہے بغیر (توقف فرماتے ہوئے) دیگر علماء کے لئے میدان چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ ان روایات کا کوئی حل پیش کردیں۔

واضح رہے کہ بعض محدثین ﷭ مختلف صحیح روایات میں جمع وتوفیق کے جو متعدد طریقے اختیار کرتے ہیں یا ایک محدث ترجیح دیتا ہے، لیکن دوسرا جمع کردیتا ہے، تو یہ ساری بحث تحقیق حدیث کے موضوع سے خارج ہے اور تاویل حدیث کا موضوع ہے۔ چنانچہ ترجیح وغیرہ کی مباحث کے باوجود روایت صحیح رہتی ہے، ضعیف نہیں ہوجاتی۔ چنانچہ یہ سارے نکات بعد از وقوع کے قبیل کی چیزیں ہیں، شریعت کی نصوص نہیں! اس لیے فہم وتدبر سے متعلقہ چیزوں کو شرعی نص سمجھتے ہوئے ان کی بنیاد پر شرع کو ضعیف ہرگز نہیں کہا جاسکتا ہے۔

❸ باب دوم کی فصل ثانی میں گذر چکا ہے کہ جب روایات میں تعارض ہو یا جس روایت میں اشکال ہے اسے نقل کرنے میں راوی متفرد ہو تو اس قسم کی احادیث میں اگر اشکال حل نہ ہوسکے تو محدثین کرام ﷭ کے ہاں ایسی صورت 'علل الحدیث' کی بحث سے تعلق رکھتی ہے، جس میں وہ مخفی اور قادح عیوب کی بنا پر اپنے فنی ذوق کی روشنی میں وہم کی نسبت روایت کے کسی راوی کی طرف کردیتے ہیں۔ چنانچہ اُن تمام اقوال، جن کو منکرین حدیث 'درایت' کا نام لے کر اپنے موقف کے اثبات میں پیش کرتے ہیں، وہ 'نقد روایت کے درایتی معیار' کے بجائے محدثین کرام کے ہاں علل الحدیث کی بحث ہے، جس میں حدیث پر حکم لگانے میں محدثین کرام کا کیا منہج ہے؟ دوسرے باب میں تفصیلاً گذر چکا ہے۔

ذیل میں چند امثلہ مزید نقل کی جارہی ہیں جن کا تعلق محدثین کرام ﷭ کے ہاں علل الحدیث کی بحث سے ہے اور انہوں نے اپنے اعتبار سے کسی اشکال کو اٹھا کر روایت میں 'علت' کی نشاندہی کی ہے، جبکہ اس کے بالمقابل 'اہل درایت' نے ان اقوال کو پیش کرکے یہ تاثر دیا ہے کہ محدثین کرام ﷭ ان کے خودساختہ 'تصور درایت' کے مؤید ہیں۔

◉ صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات[۳۷]

''ابراہیمؑ نے پوری زندگی میں صرف تین جھوٹ بولے ہیں۔''

اس روایت کے بارے میں اِمام رازی رحمہ اللہ (م ۶۰۶ ھ) نے اپنی تفسیر میں اس روایت کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لأن يضاف الكذب إلى رواته أولى من أن يضاف إلى الأنبياء عليهم الصلوة والسلام [۳۸]

''حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف ان تین جھوٹوں کی نسبت کرنے سے بہتر ہے کہ اس کی نسبت روایت کے راویوں کی طرف کی جائے۔''

◉ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إن يأجوج ومأجوج ليحفرون من السد كل يوم حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فتستحفرونه غدا فيعودون إليه كأشد ما كان حتى إذا بلغت مدتهم وأراد الله عز وجلّ أن يبعثهم على الناس حفروا حتى إذا كادو يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فتستحفرونه غدا إن شاء الله فيستثني فيعودون إليه وهو كهيئته حين تركوه فيحفرونه ويخرجون على الناس [۳۹]

''یاجوج وماجوج ذوالقرنین کی بنائی ہوئی دیوار کو روزانہ کھودتے ہیں، یہاں تک کہ جب سراخ میں سے سورج کی کرنیں اندر آنے لگتی ہیں تو ان کا نگران کہتا ہے کہ اب واپس لوٹ چلو، کل ہم اس دیوار کھود ڈالیں گے۔ لیکن اگلے دن وہ آتے ہیں تو دیوار دوبارہ نہایت مضبوطی بند ہو چکی ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے گا۔ یہاں تک کہ جب ان کی قید کی مدت پوری ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ ان کو لوگوں پر مسلط کرنا چاہیں گے تو ایک دن وہ دیوار کو کھود دیں اور جب سورج کی کرنیں اندر آنے لگیں گی تو نگران کہے گا کہ اب واپس چلو! ان شاء اللہ ہم کل اس دیوار کو کھود لیں گے۔ ان شاء اللہ کہنے کی وجہ سے جب وہ اگلے دن آئیں گے تو دیوار اسی حالت پر ہوگی جس پر وہ کل اسے چھوڑ کر گئے تھے۔ چنانچہ وہ اس کو کھود کر باہر نکل آئیں گے۔''

یہ روایت بظاہر قرآن مجید کی اس آیت کے خلاف ہے:

﴿فَمَا اسْطَاعُوْا أَنْ يَّظْهَرُوْهُ وَمَا اسْتَطَاعُوْا لَهُ نَقْبًا﴾ [۴۰]

''نہ وہ اس دیوار کو سر کر سکے اور نہ اس میں سراخ ہی کر سکے۔''

چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ (م ۷۷۴ ھ) فرماتے ہیں:

إسنا ده جيد قوى ولكن متنه فى رفعه نكارة، لأن ظاهر الآية يقتضى أنهم لم يتمكنوا من ارتقائه ولا من نقبه لأحكام بنائه وصلابته وشدته ولكن هذا قد روى عن كعب الأحبار ولعل أبا هريرة تلقاه من كعب فإنه كان كثير ما كان يجالسه ويحدثه فحدث به أبو هريرة فتوهم بعض الرواة أنه مرفوع فرفعه [۴۱]

◉ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا اور فرمایا:

خلق الله التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الإثنين وخلق المكروه يوم الثلثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة فى آخر الخلق [۴۲]

''اللہ تعالیٰ نے ہفتہ کے دن زمین کی سطح کو پیدا کیا، اتوار کے دن پہاڑوں کو، پیر کے دن درختوں کو، منگل کے دن بری چیزوں کو، بدھ کے دن روشنی کو، جمعرات کے دن زمین میں چوپاہوں کو پھیلایا اور سب سے آخر میں جمعہ کے دن عصر کے بعد آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا۔''

اس روایت کو جلیل القدر محدثین رحمہم اللہ نے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ علامہ مناوی رحمہ اللہ (م ۱۰۳۱ ھ) فرماتے ہیں:

قال الزركشى: أخرجه مسلم وهو من غرائبه وقد تكلم فيه ابن المدينى والبخارى وغيرهما من الحفاظ وجعلوه من كلام كعب الأحبار وأن أبا هريرة إنما سمعه منه لكن اشتبه على بعض الرواة فجعله مرفوعا [۴۳]

''اِمام زرکشی رحمہ اللہ (م ۷۹۴ ھ) کہتے ہیں کہ یہ روایت اِمام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ ھ) کی نقل کردہ غریب روایات میں سے ہے۔ اس

روایت میں امام ابن مدینی رحمہ اللہ (م۲۳۴ھ) ، امام بخاری رحمہ اللہ (م۲۵۶ھ) اور دیگر حفاظ حدیث نے کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دراصل کعب احبار رحمہ اللہ کا کلام ہے، جو ان سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے سنا، لیکن پھر کسی راوی کو اشتباہ ہوا اور اس نے اس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کردی۔''

اس روایت کو اِمام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے بھی مجموع فتاوی[44] اور اپنی کتاب علم الحدیث[45] پر ہدف تنقید ٹھہرایا ہے۔ نیز حافظ ابن قیم رحمہ اللہ (م۷۵۱ھ) نے بھی زاد المعاد میں اور اپنی کتاب المنار المنیف[46] پر اس حدیث پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔

⊙ صحیح بخاری میں نافع سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

كنا فى زمن رسول الله ﷺ لا نعدل بأبى بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبى لا نفاضل بينهم [47]

''عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم عہد رسالت میں فضیلت کے اعتبار سے بالترتیب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ، پھر عمر فاروق رضی اللہ عنہ ، پھر عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو درجہ دیتے تھے اور ان اصحاب ثلاثہ کے ماسوی اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کی کسی دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں سمجھتے تھے۔''

علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م۴۶۳ھ) اس روایت پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

إن هذا الحديث خلاف قول أهل السنة أن عليا أفضل الناس بعد الثلاثة فإنهم أجمعوا على أن عليا أفضل الخلق بعد الثلاثة ودل هذا الإجماع على أن حديث ابن عمر غلط وإن كان السند إليه صحيحا [48]

''یہ حدیث اہل سنت کے اجماعی موقف کے خلاف ہے کہ اصحاب ثلاثہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو صحابہ میں چوتھا درجہ حاصل تھا۔اس لیے باوجود اس روایت کی سند ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بالکل ثابت ہے لیکن اس میں پیش کی گئی بات اجماع کے مخالف ہونے کی وجہ سے غلط ہے۔''

⊙ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خلق الله آدم وطوله ستون ذراعا فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن [49]

''اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا تو ان کا قد ساٹھ ہاتھ لمبا تھا۔اس کے بعد سے لے کر اب تک مخلوق کا قد برابر چھوٹا ہوتا چلا آرہا ہے۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الأمم السالفة كديار ثمود فإن مساكنهم تدل على أن قامتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق ولكن شك أن عهدهم قديم وأن الزمان الذى بينهم وبين آدم دون الزمان الذى بينهم، وبين أول هذه الأمة ولم يظهر لى إلى الآن ما يزيل هذا الإشكال. [50]

''اس روایت پر یہ اشکال ہے کہ گزشتہ اقوام، مثلاً قوم ثمود کے آثار اور بستیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قد ہمارے قد کے بالمقابل اتنے لمبے نہیں تھے جتنا کہ حدیث میں بیان کردہ ترتیب تقاضا کرتی ہے۔ان کا زمانہ بھی بہت قدیم ہے۔ ان کے اور آدم علیہ السلام کے مابین زمانی فاصلہ اس سے کم ہے، جو ان کے اور اس امت کے دور اول کے مابین ہے۔تاحال میرے سامنے کوئی ایسی توجیہ نہیں آئی جس سے یہ اشکال زائل ہوجائے۔''

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (م۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ علامہ ابن خلدون رحمہ اللہ (م۸۰۸ھ) نے بھی اس روایت کو اس بنا پر رد کیا

ہے۔[51]

⦿ سنن نسائی میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله عز وجل . إن الله عز وجل إذا بدأ لشيئ من خلقه خشع له[52]

''سورج اور چاند کو کسی کی موت یا حیات کی وجہ سے گرہن نہیں لگتا۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں۔ گرہن لگنے کی وجہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق میں سے کسی چیز پر تجلّی ڈالتے ہیں تو وہ خشوع و عجز کا اظہار کرتی ہے۔''

اِمام ابن حجر رحمہ اللہ (م۸۵۲ھ) اس روایت کے بارے میں اِمام غزالی رحمہ اللہ (م۵۰۵ھ) کا تبصرہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

إنها لم تثبت فيجب تكذيب ناقلها قال ولو صحت لكان تأويلها أهون من مكابرة أمور قطعية لا تصادم أصلا من أصول الشريعة[53]

''یہ بات ثابت نہیں، لہٰذا اس کے راوی کی تکذیب واجب ہے۔ اگر روایت صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل کرنا ان قطعی امور کے بے جا انکار سے بہتر ہے، جو شریعت کی کسی اصل سے نہیں ٹکراتے۔''

⦿ سنن ابی داؤد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بکریوں کی زکاۃ کے بارے میں روایت ہے کہ اگر بکریوں کی تعداد پچیس ہو تو ان میں سے پانچ بکریاں زکوۃ کے طور پر وصول کی جائیں۔ چونکہ جانوروں کی زکوۃ کے معروف نصاب کے حوالے سے پچیس بکریوں میں پانچ بکریوں کی زکاۃ بہت زیادہ ہے۔

اِمام ابوعبید قاسم بن سلام رحمہ اللہ (م۲۲۴ھ) اِمام سفیان ثوری رحمہ اللہ (م۱۶۱ھ) کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں:

كان أفقه من أن يقول ذلك[54]

''حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسے فقیہ اور مجتہد سے ایسی کمزور بات منقول ہونا بہت بعید ہے۔''

⦿ جامع ترمذی میں واقعہ افک کی روایت میں ذکر ہے کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا پر الزام لگانے والوں میں سے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے، اس لیے ان پر بھی حد قذف جاری ہوئی تھی۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (م۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ حضرت حسانؓ کے اشعار میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ وہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عفت و عصمت کا دفاع کرنے والے تھے۔

والعبرة عندى بأخذ قول الحسان نفسه ولا عبرة بما يذاع بين الناس ويشاع فإن حال الخبط فى الأخبار معلوم وبالجملة نسبة القذف إليه عندى خلاف التحقيق وكذا من جعله مصداقا لقوله والذى تولى كبره باطل عندى[55]

''میرے نزدیک خود حضرت حسان کے بیان پر اعتماد کرنا چاہیے، لوگوں کے مابین جو باتیں مشہور ہو جاتی ہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ روایات میں واقع ہونے والی گڑ بڑ کا حال معلوم ہے۔ خلاصہ یہ ہے حضرت حسان کی طرف قذف کی نسبت میرے نزدیک خلاف تحقیق ہے۔ اسی طرح ان کو والذی تولی کبرہ کا مصداق قرار دینا میرے نزدیک بالکل بے بنیاد ہے۔''

⦿ صحیح مسلم کی مختلف روایات میں صلوۃ کسوف کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ ذکر ہوا ہے کہ آپ نے صلوۃ الکسوف میں دو یا تین یا چار رکوع فرمائے۔ ان روایات کو اِمام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م۷۲۸ھ) ضعیف قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأربع ركوعات أنه إنما صلى ذلك يوم مات إبراهيم ومعلوم أن إبراهيم لم يمت مرتين ولا كان له

إبراهيمان وقد تواتر عنه أنه صلى الكسوف يومئذ ركوعين فى كل ركعة كما روى ذالك عنه عائشة وابن عباس وابن عمرو وغيرهم فلهٰذا لم يرو البخارى إلا هذه الأحاديث وهذا حذف من مسلم ولهٰذا ضعف الشافعى وغيره أحاديث الثلاثة والأربعة ولم يستحب ذالك وهذا أصح الروايتين عن أحمد وروى عنه أنه كان يجوز ذالك قبل أن يتبين له ضعف هذه الأحاديث [52]

............☆☆☆............

خاتمہ

مذکورہ ساری بحث سے واضح ہو گیا کہ جن محدثین اور صحابہ کے حوالے سے علم حدیث میں 'درایت' کا ثبوت پیش کیا گیا ہے،

- اول تو ان صحابہ کرام اور محدثین کے یہاں ان چیزوں کو تحقیق روایت میں علامت کی حیثیت دی جاتی ہے، نہ کہ علت کی۔
- دوسرا یہ کہ انہوں نے متن سے متعلقہ ضروری قسم کی 'درایت' کا خود مکمل وشافی اہتمام کیا ہے۔
- تیسرا یہ کہ متن کی ضروری تحقیق کرتے ہوئے اگر وہ مشکل حل نہیں ہو پائی، تو سند صحیح ہونے کی وجہ سے روایت کو ضعیف کہے بغیر متن اور روایت کے معنی کو ایک خاص وقت تک کیلئے چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ درایتی معیار کے قائلین کے بقول عین الإصابه وغیرہ کتب کے حوالے سے ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو بعض صحابہ کی روایات پر تبصرہ فرمایا ہے، تو درحقیقت ان صحابہ کی روایات کو رد نہیں کیا گیا، بلکہ ان صحابہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کردہ مفہوم سے اختلاف کیا گیا ہے۔ یہی وجہ کہ محدثین رحمہم اللہ اس طرح کی تمام روایات کو اپنی کتب میں صحیح احادیث کے ضمن میں پیش کرتے ہیں اور حل نہ ہونے والے اختلاف کو ضعیف کہنے اور چھوڑنے کے بجائے اس پر 'توقف' کرتے ہیں۔ نیز اگر ترجیح بھی دیں تو ترجیح دینے کے باوجود مرجوح روایات کو صحیح احادیث میں ہی بیان کرتے ہیں کہ ممکن کہ اس قسم کی روایت کا کوئی معنی کسی خاص حالات کے پیش نظر کسی اور وقت کھل جائے، جیسا کہ عدالتوں میں پڑی مقدمات کی فائلیں کئی کئی سال بعد کوئی حل نکلنے کی صورت میں دوبارہ کھل جاتی ہیں۔

اسی طرح ہماری گذارشات سے یہ بات بھی کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ احادیث نبویہ میں سے کوئی حدیث بھی اپنے متن کے اعتبار سے عقل کے خلاف نہیں ہے اور منکرین حدیث کی طرف سے جن احادیث رسول کو عقل یا مسلمات کے منافی سمجھ لیا گیا ہے، وہ صرف عدم تدبر اور ان میں عقل سلیم کے ساتھ غور وفکر نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ علمائے حدیث ان احادیث ثابتہ کو سنجیدگی کے ساتھ زیر غور لائے ہیں، جنہیں منکرین حدیث کے مختلف گروہوں کی طرف سے خلاف قرآن، یا خلاف سنت، یا عقل عام کے خلاف کہہ کر رد کرنے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ پھر وہ اس بارے میں اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اصول حدیث کی روشنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے والی حدیث نہ تو قرآن کریم یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہوتی ہے اور نہ ہی عقل صحیح اس کے قبول کرنے سے اباء کرتی ہے۔

المختصر حدیث نبوی یعنی وحی خفی اور وحی جلی میں تضاد ممکن نہیں ہے۔ تحقیق حدیث کے لئے درکار تمام اصول محدثین کرام رحمہم اللہ کے پیش نظر تھے، جن پر پورا اترنے کے بعد ہی انہوں نے کسی حدیث کی صحت کا اور قابل قبول ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ اب اہل تجدد اور باطل خیالات کے حامل لوگ اگر اپنے نظریات کو قرآن وسنت کے مطابق بنانے کے لئے اصول سازی کریں اور ان تمام مسائل کو رد کر دیں، جو قرآن وسنت کے خلاف ہیں، تو یہ ایک مسلمان کا رویہ ہوگا، لیکن اگر وہ اس کے برعکس قرآن وسنت کو 'تدبر' یا 'درایت' کے سائے تلے، اپنے خود ساختہ اصولوں کے موافق بنانے کی کوشش کریں گے اور اپنے افکار کے خلاف قرآن کریم کی آیات کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کریں، یا اس کے خلاف آنے والی احادیث نبویہ کو رد کرنے کے لئے اصول بنائیں گے تو اس کی بھرپور حوصلہ شکنی ہونی چاہیے۔

اللہ تعالیٰ ہمیں ہدایت دے، نیز قرآن وسنت کا صحیح فہم اور حق بات کو انشراح صدر سے قبول کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین!

حوالہ جات

(۱) تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ فرمائیں:مسعود احمد بی۔ایس۔سی،مولانا :تفہیم الاسلام بجواب دو اسلام،اہل حدیث اکادمی، لاہور، ۱۳۸۷ھ۔۱۹۶۷ء

(۲) صحیح مسلم: ۴۵۷

(۳) شرح مسلم النووی: ۷۲/۱۲

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی: ۷۲/۱۲

(۵) فتح الباری: ۵۰۰/۸

(۶) تفصیل کے لیے دیکھیں: فتح الباری: ۵۰۰/۸

(۷) فتح الباری: ۱۶۰/۷

(۸) فیض الباری: ۷۶/۴

(۹) فتح الباری: ۱۶۰/۷

(۱۰) فتح الباری: ۱۶۰/۷

(۱۱) فتح الباری: ۱۶۰/۷

(۱۲) فتح الباری: ۲۹۹/۵

(۱۳) فتح الباری: ۲۹۹/۵

(۱۴) النسفی، ابو البرکات عبد الله بن أحمد بن محمود: تفسیر النسفی، دار اجیاء الکتب العربیة ، حلب : ۶۸/۵

(۱۵) تفسیر أبی سعود: ۱۲۰/۸

(۱۶) القرطبی، محمد بن احمد الانصاری:تفسیر القرطبی الجامع لاحکام القرآن، مکتبه الغزالی : ۳۱۵/۸

(۱۷) فتح الباری: ۲۳۳/۱

(۱۸) فتح الباری: ۲۳۳/۱

(۱۹) عون المعبود شرح سنن ابی داؤد: ۵۲/۱

(۲۰) عون المعبود شرح سنن ابی داؤد: ۵۲/۱

(۲۱) توضیح الافکار: ۱۲۸/۱، ۱۲۹

(۲۲) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۳/۴۷۸

(۲۳) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۳/۴۷۸

(۲۴) فتح الباری:۱۳/۴۸۰

(۲۵) فتح الباری:۱۳/۴۸۰

(۲۶) صحیح مسلم:۶۴۰۹

(۲۷) توضیح الافکار: ۱/۱۲۸، ۱۲۹

(۲۸) زاد المعاد:۱/۱۱۲

(۲۹) زاد المعاد:۱/۱۱۲

(۲۱) توضیح الافکار: ۱/۱۲۸، ۱۲۹

(۲۲) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۳/۴۷۸

(۲۳) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۳/۴۷۸

(۲۴) فتح الباری:۱۳/۴۸۰

(۲۵) فتح الباری:۱۳/۴۸۰

(۲۶) صحیح مسلم:۶۴۰۹

(۲۷) توضیح الافکار: ۱/۱۲۸، ۱۲۹

(۲۸) زاد المعاد:۱/۱۱۲

(۲۹) زاد المعاد:۱/۱۱۲

(۳۰) فتح الباری: ۱۳/۴۸۶

(۳۱) صحیح بخاری مع فتح الباری: ۱۳/۴۷۹

(۳۲) صحیح بخاری مع الفتح:۱۳/۴۷۹

(۳۳) صحیح بخاری:۴۶۷۲

(۳۴) فتح الباری: ۸/۳۳۸

(۳۵) فتح الباری:۸/۳۳۸

(۳۶) الکفایة:ص۲۰۶

(۳۷) صحیح بخاری: ۳۳۵۸

(۳۸) تفسیر کبیر: ۲۲/۱۸۵

(۳۹) مسند احمد: ۲/۵۱۰

(۴۰) الکھف:۹۷

(۴۱) تفسیر ابن کثیر:۱۰۵/۳

(۴۲) صحیح مسلم:۷۰۵۴

(۴۳) المناوی ،محمد عبد الرؤف بن تاج الدین :فیض القدیرشرح جامع الصغیر ،دار المعرفة ، بیروت ١٣٩١هـ: ۴۴۸/۳

(۴۴) *مجموع فتاوی از ابن تیمیہ*: ۱۸/۱۸

(۴۵) علم الحدیث : ۷۴،۷۳

(۴۶) المنار المنیف: ص٨٦

(۴۷) صحیح بخاری:٣٦٩٨

(۴۸) فتح الباری: ۱۶/۷

(۴۹) صحیح بخاری:٣٣٢٦

(۵۰) فتح الباری: ٣٦٧/٦

(۵۱) انور شاہ الکشمیری ، محمد :فیض الباری علی صحیح البخاري، خضر راہ بك ڈپو ، دیوبند ، ١٩٨٠ء: ۱۶/۴

(۵۲) سنن النسائی:۱۴۸٦

(۵۳) فتح الباری: ۵۳۷/۲

(۵۴) *القاسم بن سلام ، أبوعبید الہروی* :کتاب الاموال تحقیق:محمد خلیل هراس ، دار الکتب العلمیة ، بیروت ، ١٩٨٦ء: ص٣٦٣

(۵۵) فیض الباری:۱۰۷/۴، ۲۱۶

(۵۶) مجموع فتاوی: ۱۸/۱۸، *علم الحدیث از ابن تیمیہ*: ص۷۳۔۷۴

مراجع ومصادر

مراجع ومصادر

- القرآن الكريم
- ابراهيم انيس ورفاقه:المعجم الوسيط ، طبع قاهره ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ء
- ابن الاثير ، مجد الدين أبی السعادات المبارك بن محمد بن الجزری:النهاية فی غريب الحديث والاثر ، تحقيق: محمود محمد الطناحی:المكتبة الاسلامية
- ابن الجوزی ، أبی الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد:كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، تحقيق، الدكتورنورالدين بن شكری ، مكتبة أضواء السلف ، الرياض ، الطبعة الاولی ، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م
- ابن الصلاح ، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن:التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح ، تحقيق :عبد الرحمن محمد عثمان ، مكتبة ابن تيمية ، القاهره ، الطبعة الاولی
- ابن الصلاح ، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن شهرزوری:مقدمه ابن الصلاح ، فاروقی كتب خانه ، ملتان الطبعة الرابعة ، ١٣٥٠هـ
- ابن الملقن : المقنع فی علوم الحديث ، تحقيق:عبدالله بن يوسف الجديع ، دار فواز ، الإحساء ، الطبعة ا لا ولی ، ١٤١٣هـ
- ابن أبی حاتم ، عبد الرحمن بن محمد الرازی :الجرح و التعديل ، تحقيق عبد الرحمن المعلمی ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الطبعة الاولی ، ١٣٧١هـ
- ابن أبی شيبة ، عبد الله بن عمر بن أبی شيبة إبراهيم بن عثمان:الكتاب المصنف فی الأحاديث والآثار ، تحقيق كمال يوسف الحوت ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٣ء
- ابن تيمية ، احمد بن عبد الحليم: مقدمه فی اصول التفسير ، المكتبه العلمية ، لاهور
- ابن تيمية ، احمد بن عبد الحليم :فتاوی ابن تيميه ، وزارة الشوؤن الاسلامية ، ١٤١٦هـ
- ابن تيمية ، احمد بن عبد الحليم :علم الحديث ، تحقيق:موسی محمد علی ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٥هـ
- ابن تيمية ، احمد بن عبد الحليم :المنهاج السنة النبوية ، تحقيق:محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، الطبعةالاولی ، ١٤٠٦هـ
- ابن حبان ، ابو حاتم البستی:صحيح ابن حبان ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة السلفية

، مدينة المنورة، ١٩٧٠ء

- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد :كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ، تحقيق: محمود ابراهيم زايد، دار الوعى ، حلب١٣٩٥هـ ١٩٧٥م
- ابن حجر العسقلانى، احمد بن على:هدى السارى مقدمه فتح البارى، دار نشر الكتب الإسلاميه ، لاهور
- ابن حجر العسقلانى، احمد بن على:نزهة النظرشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مكتبة الرشد ، الرياض
- ابن حجر العسقلانى، احمد :لسان الميزان، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٩٩٥ء
- ابن حجر العسقلانى،احمد بن على:فتح البارى شرح صحيح البخارى،دارنشر الكتب الاسلاميه، لاهور، ١٩٨١ء
- ابن حجر العسقلانى، احمد بن على:مقدمةفتح البارى شرح صحيح البخارى، دارنشر الكتب الاسلامية لاهور، ١٩٨١ء
- ابن حجر العسقلانى،احمد بن على: تهذيب التهذيب،مطبعة دائرة المعارف النظامية،الطبعة الاولى، ١٣٢٥هـ
- ابن حجر العسقلانى، أحمد بن على: شرح نخبة الفكر، مكتبة الغزالى، دمشق، ١٤١٠هـ١٩٩٠ء
- ابن حجر عسقلانى ، احمد بن على: تلخيص الحبير، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ١٩٦٤ء
- ابن حجر عسقلانى، احمد: شرح نخبة الفكر، مكتبة الغزالى، دمشق
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على :النكت على كتاب ابن الصلاح ،تحقيق:ربيع بن هاديع عمير، الجامعة الإسلامية، مدينةمنورة، الطبعة الاولى، ١٤٠٤هـ١٩٨٤ء
- ابن حجر عسقلانى، أحمد بن على:تقريب التهذيب، تحقيق:محمد عوامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٦هـ
- ابن حزم ، محمد على بن حزم :الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، مطبعة الخانجى ، مصر
- ابن حزم، على بن احمد بن سعيد:المحلى، الطبعة الثانية، طبعة النهضة ، مصر
- ابن حزم، على بن احمد بن سعيد:مراتب الإجماع، دار ابن حزم ، بيروت
- ابن حزم، على بن احمد بن سعيد: الاحكام فى اصول الاحكام، دار الكتب العلمية ، بيروت
- ابن خزيمه السلمى،محمد بن اسحاق بن خزيمه:صحيح ابن خزيمة،تحقيق: محمد الأعظمى، ط١، المكتب الاسلامى، بيروت، ١٤٠٠هـ

❁ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد :مقدمةابن خلدون ، دار الجليل ، بيروت

❁ ابن خلكان ، شمس الدين أحمد بن محمد:وفيات الأعيان ، تحقيق:الدكتور إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت

❁ ابن رجب الحنبلى ، عبد الرحمن بن أحمد :شرح علل الترمذى ، تحقيق :د . همام عبد الرحيم سعيد ، مكتبة المنار ، اردن ، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م

❁ ابن رشد أبى الوليد محمد بن أحمد: بدايه المجتهد ونهاية المقتصد ، دار الجليل ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ء

❁ ابن رشد أبى الوليدمحمدبن أحمد :البيان والتحصيل ، تحقيق:سعيدأعراب ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ء

❁ ابن عبد البر ، ابو عمر يوسف:جامع بيان ا لعلم وفضله ، دار الكتب العلمية ، بيروت

❁ ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر:الاستذكار ، تخريج :مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤١٤هـ١٩٩٣ء

❁ ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر :التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد ، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية ، مغرب ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢هـ

❁ ابن عدى ، أبى احمد عبد الله بن عدى الجرجانى :مقدمة الكامل فى ضعفاء الرجال ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعةالاولى ، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م

❁ ابن عراق الكنانى ، أبى الحسن على بن عبد اللطيف: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبارالشنيعة المو ضو عة تحقيق:عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٩هـ

❁ ابن فارس ، أبو الحسن أحمد: معجم مقاييس اللغة ، تحقيق: عبدالسلام هارون ، دار الفكر

❁ ابن قيم الجو زيه:الطرق الحكميه فى السياسة الشرعية ، دارالكتب العلمية ، بيروت

❁ ابن قيم الجوزيه :المنار المنيف فى الصحيح والضعيف ، تحقيق:محمود مهدى استانبولى

❁ ابن قيم الجوزية: اعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة

❁ ابن قيم الجوزية: شرح سنن الى داؤد لابن القيم مع عون المعبود ، دار الكتب العليمة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٩٨ء

❁ ابن قيم الجوزية ، محمد بن ابى بكر:مختصر الصواعق المرسله ، المطبعة السلفية ، مكة المكرمة

- ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی بکر:زاد المعاد فی ھدی خیر العباد، مؤسسة الرسالة، بیروت، ١٩٩٤ء
- ابن کثیر، ابوالفداء، اسماعیل دمشقی:تفسیر ابن کثیر، المکتبة المؤسسة الریان، الطبعة الاولیٰ، ٤١٦ ١ ھـ
- ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل: الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث، جمعیة إحیاء التراث الإسلامی، کویت، الطبعة الاولی، ١٤١٨ھـ١٩٩٨ء
- ابن ماجه، ابو عبد الله بن یزید القزوینی:سنن ابن ماجه، دار الفکر، بیروت
- ابن مقدامة، أبی محمد عبد الله بن أحمد بن محمدبن قدامة المقدسي: المغنی، تحقیق:عبد الله محسن الترکی، عبد الفتاح محمد الحلو، ھجر للطباعة والنشر ، جیزہ، الطبعة الثانیة، ١٤١٢ھـ١٩٩٢
- ابن منذر، محمد بن إبراهیم منذری:الإجماع، مؤسسة الکتب الثقافیة، الطبعة الاولی، ١٤٠٦
- ابن منظور، افریقی:لسان العرب ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٩٨٨ء
- ابو داؤد، سلیمان بن اشعث السجستانی:سنن ابو دا
و د، المکتبة الاثریه، باکستان، الطبعةالثانیة، ١٣٩٩ھـ
- ابوغده، عبد الفتاح:الاسناد من الدین ، مکتب المطبوعات الإسلامیة، حلب ، الطبعة الاولی ١٤١٢ھـ١٩٩٢ء
- احمد بن حنبل:مسند احمد بن حنبل ، المکتب الاسلامی، بیروت
- احمد حسن : جامع الاصول، مطبع مجتبائی ، لاھور طبع اول، ١٩٨٦ء
- اصول الشاشی ، دارالکتاب العربی بیروت ١٤٠٢ھ ـ١٩٨٢ء
- انور شاہ الکشمیری ، محمد :فیض الباری علی صحیح البخاري، خضر راہ بک ڈپو، دیوبند، ١٩٨٠ء
- انورشاہ الکشمیری ، محمد:العرف الشذی علی جامع الترمذی، المکتبة الرحمانیة، دیوبند
- الآجری، أبی بکرمحمدبن
الحسین:الشریعة، تحقیق:محمدحامدالفقی، دارالسلام، الریاض، الطبعة الاولی، ١٩٩٢ء، ١٤١٣ھـ
- الأبناسی، برھان الدین إبراهیم بن موسیٰ بن أیوب: الشذا الفیاح من علوم ابن الصلاح ،نسخة مصورة عن نخسة المکتبة السلیمانیة ، استانبول

❁ الأعظمی ، محمد ضیاء الرحمن :معجم مصطلحات الحدیث ولطائف الاسانید، مکتبة أضواء السلف، الریاض، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩ء

❁ البانی، محمد ناصر الدین :صحیح الجامع الصغیر وزیادته ، المکتب الاسلامی، بیروت، الطبعة الثانیة، الطبعة الثانیة، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦ء

❁ البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، مکتبه دار السلام، ریاض ،١٩٩٧ء

❁ البخاری، محمدبن إسماعیل:الأدب المفرد، تحقیق :محمد فواد الباقی، دارالبشائر الاسلامیة ، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ

❁ البغوی، حسین بن مسعود: معالم التنزیل، دارالمعرفة، بیروت، الطبعة الاولیٰ ،١٤٠٦هـ

❁ البیهقی، أبی بکر أحمد بن حسین:معرفة السنن والآثار، تخریج:دارالوعی، القاهرة، الطبعةالأولی١٤١٢هـ ١٩٩١ء

❁ التبریزی، الشیخ ولی الدین محمد بن عبد الله الخطیب: مشکاة المصابیح ، تحقیق:ناصر الدین البانی ، منشورات المکتب الإسلامی، دمشق، الطبعة الاولی، ١٣٨١هـ١٩٦١ء

❁ الترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی:جامع الترمذی، دار السلام، الریاض ، الطبعة الاولی، ١٤١٧هـ

❁ الجرجانی، الشریف عليبن محمد:کتاب التعریفات، دار الکتب العلمیة ، بیروت، الطبعة الاولی ، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣ء

❁ الجزائری الدمشقی، طاهر بن صالح احمد : توجیه النظر الی اصول الاثر

❁ الجصاص الحنفی ،ابو بکر محمد بن عبد الله :احکام القرآن، تحقیق:علی محمد البجاوی ، دار ا لمعرفة ، بیروت الطبعة الثانیة، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م

❁ الجوهری ، إسماعیل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، تحقیق أحمد عبد الغفو ر عطار، دار العلم للملایین ، بیروت ، الطبعة الثانیة، ١٩٧٩ء

❁ الحاکم النیسابوری ، أبی عبد الله محمد بن عبد الله :المدخل إلی علم الصحیح، تحقیق:ربیع بن هادي عمیر، مؤسسة الرسالة، بیروت ، الطبعة الاولی، ١٤٠٤هـ

❁ الحاکم نیسابوری، ابو عبد الله:المستدرك علی الصحیحین، مکتب المطبوعات الاسلامیه، حلب

❁ الحاکم، ابوعبد الله محمد بن عبد الله:معرفة علوم الحدیث، داراحیاء العلوم، بیروت، الطبعة الاولی ١٤٠٦ هـ

❁ الخازن ،علاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی: تفسیر الخازن ،دار الکتب العلمیة

، بیروت، الطبعة الاولی ، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م

- الخصر ی بك، الشیخ محمد : تاریخ التشریع الاسلامی دار الکتب العلمیة ، بیروت، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ء
- الخطابی البستی، امام أبی سلیمان حمد بن محمد:معالم السنن، المکتبة العلمیة، بیروت، الطبعة الثانیة، ١٤٠١هـ ١٩٨١ء
- الدار قطنی، علی بن عمر :سنن دار قطنی ، تصحیح:عبد الله هاشم یمانی ، دار المحاسن، قاهره
- الدارمی، عبد الله بن عبد الرحمن:سنن دارمی، شرکة الطباعة الفنیة المتحدة، ١٩٦٦ء
- الدر المختار شرح تنویر الأبصار فی الفقه الحنفی مع حاشیة ابن عابدین، دار الفکر، بیروت ، الطبعة الثانیة ، ١٣٨٦هـ
- الذهبی ، أبی عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان :میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق:علی
- الذهبی، ابوعبد الشمس الدین: تذکرة الحفاظ ، دار احیاء التراث العربی ، بیروت
- الرامهرمزی، قاضی الحسن بن عبدالرحمن:المحدث الفاصل بین الراوی و الواعي، تحقیق :د . محمد عجاج الخطیب، دارالفکر، بیروت، ١٤٠٤هـ
- الزبیدی، محمدمرتضی :تاج العروس، دار الفکر، بیروت، ١٩٩٤ء
- الزرقانی:الشرح العلامة الزرقانی علی المواهب اللدنیة للقسطلانی :دار المعرفة، بیروت
- الزرکشی، امام بدرالدین: الإجابة لایراد ما استدرکته عائشه علی الصحابة، تحقیق:سیعد الافغانی، المطبعة الهاشمیة ، دمشق، ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م
- الزمخشری ، محمود بن عمر :أساس البلاغة، تحقیق:عبد الرحیم محمود، دار المعرفة ، بیروت، ١٤٠٢
- الزیلعی ، جمال الدین أبی محمد عبد الله بن یوسف:نصب الرایة لأحادیث الهدایة، مطبعة دار المامون الطبعة الاولی، ١٣٥٧هـ ١٩٣٨ء
- السباعی، مصطفی حسنی، السنة ومکانتها فی التشریع الاسلامی، المکتب الاسلامی، بیروت
- السخاوی، أبی عبد الله محمد بن عبد الرحمن :فتح المغیث بشرح ألفیة الحدیث للعراقی، تحقیق:علی حسین، دار الإمام طبری، الطبعة الثانیة، ١٤١٢هـ
- السخاوی، شمس الدین أبی الخیر محمد بن عبد الرحمن:المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الاحادیث المشتهر علی الألسنة، تعلیق:عبد الله محمد الصدیق، مکتبة الخانجی، مصر
- السرخسی، أبی بکرمحمدبن أحمد :اصول السرخسی، تحقیق:ابو الوفا الأفغانی، دارالمعرفة،

بیروت، ١٩٧٣ء١ / ٣٦٤

- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن ،سهیل اکیڈمی ،لاهور ،الطبعة الثالثة ١٩٨٧ء
- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر:تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، قدیمی کتب خانه، کرا جي
- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر :الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، دارالفکر، بیروت، ١٤١٠هـ
- الشاشی ، نظام الدین شاشی :اصوال الشاشی، کریمی کتب خانه ، کراچی
- الشاطبی ، ابو اسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد:الاعتصام بالکتاب والسنة، المکتبة التجارية
- الشاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد:الموافقات، مکتبه محمد علی صبیح، الازهر
- الشافعی، محمد بن ادریس:الرسالة، المکتبة العلمية، بیروت
- الشافعی، محمد بن ادریس : کتاب الام، دار الباز النشر والتوزیع، مکة مکرمة
- الشریف حاتم بن عارف العوبی: المنهج المقخترح لفهم المصطلح ، دارالهجرة، الریاض، الطبعة
- الشوکانی، محمد بن علی:القول المفید فی ادلة الإجتهاد والتقلید، مصطفی البابی الحلبی، مصر، ١٣٤٧
- الشوکانی، محمد بن علی:ارشاد الفحول، مکتبه محمد علی صبیح، مصر
- الشوکانی، محمد بن علی:نیل الاوطار، دار الجیل، بیروت، ١٩٧٣ء
- الشوکانی، محمد بن علی:تفسیر فتح القدیر، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الاولی، ١٤١٥هـ
- الشوکانی، محمد بن علی: الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة، تحقیق:عبد الرحمن بن یحی، مطبعة السنة المحمدیة، ١٣٩٨هـ١٩٧٨ء
- الصنعانی ،محمد بن إسماعیل: توضیح الافکار لمعانی تنقیح الأنظار، دار إحیاء التراث العربی، مصر، الطبعة الاولی، ١٣٦٦هـ
- الطحان، الدکتورمحمود:تیسیر مصطلح الحدیث، مکتبة المعارف ، الریاض، الطبعة السابعة، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م
- الطیالسی، سلیمان بن داؤد بن الجارود الفارسی: مسند ابو داؤد الطیالسيٍ، مکتبة المعارف، الریاض
- العراقی ،أبی الفضل زین الدین عبد الرحیم بن الحسین بن عبد الرحمن:التبصرة والتذکرة

وشرحها:دار الكتب العليمة ، بيروت

- العراقى ، محمد بن الحسين :شرح الالفية المسماة بالتبصرة التذكرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت
- العقيلى أبى جعفر محمد بن عمرو : كتاب الضعفاء للعقيلى ، تحقيق:عبد المعطى أمين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ١٩٨٤ء
- الغزالى :محمد :السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى
- الغزالى ، محمد:حوار هادئ مع محمد الغزالى ، دارالوطن ، الطبعة الثانية ، ١٤١٣هـ
- الفيروزآبادى ، مجدالدين محمد بن يعقوب :القاموس المحيط ، تحقيق:محمدنعيم العرقسوى ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الرابعة ، ١٤١٥هـ ١٩٩٤ء
- القرطبى ، محمد بن احمد الانصارى:تفسير القرطبى الجامع لاحكام القرآن ، مكتبه الغزالى
- القرطبى ، محمد بن احمد الانصارى:تفسير القرطبى الجامع لاحكام القرآن ، مكتبه الغزالى ، دمشق
- القزوينى ، ابى يعلى الخليل بن عبد الله : الارشادفى معرفة علماء الحديث ، تحقيق:الدكتور محمد سعيد بن عمر إدريس ، مكتبة الرشد ، الرياض ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٩هـ
- القشيرى ، أبى الحسين مسلم بن الحجاج: مقدمة صحيح مسلم ، تحقيق :محمد فواد عبد الباقى ، دار الفكر ، بيروت
- الكرخى ، عبيدالله بن الحسن :ا صول كرخى ، اداره تحقيقات اسلامى ، ١٤٠٢هـ
- الكهنوى ، ابى الحسنات محمد عبد الحي:نزهة الخواطر ، نور محمد كتب خانه ، كراچى
- الكهنوى ، ابى الحسنات محمد عبد الحي: الأجوبة الفاضلةللأسئلة العشرة الكاملة ، تعليق: عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤ء
- المباكفورى ، عبد الرحمن بن عبد الرحيم :تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذى ، دار الكتب العلمية ، بيروت
- المتقى ، علاؤ الدين على: كنز العمال ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٩ء
- المروزى ، أبى محمد بن نصر:قيام الليل ، المكبتة الأثرية ، سانگله هل ، ١٩٦٩ء
- المزى ، أبى الحجاج يوسف بن عبد الرحمن :تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، تحقيق:بشاد عواد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٣هـ
- المناوى ، محمد عبد الرؤف بن تاج الدين :فيض القديرشرح جامع الصغير ، دار المعرفة ، بيروت ١٣٩١هـ
- المناوى ، محمد عبد الرؤف:اليواقيت والدررشرح شرح نخبة الفكر ، تحقيق:أبى عبد الله ربيع بن

محمد السعودی، مکتبة الرشد، الریاض، الطبعة الاولی، ١٤١١هـ

❁ المنذری، عبد العظیم بن عبد القوی :صحیح الترغیب والترهیب ، إختصار وتحقیق:الشیخ ناصر البانی، المکتب الإسلامی ، بیروت، الطبعة الاولی، ١٤٠٢هـ١٩٨٢م

❁ الندوی، سید ابو الحسن علی : تاریخ دعوت وعزیمت، مجلس نشریات اسلام ، کراچی

❁ النسائی، أبی عبد الرحمن أحمد بن شعیب :السنن الکبری ، تحقیق دکتور عبد الغفار، دارالکتب العلمیة ، بیروت، الطبعة الاولی، ١٤١١هـ

❁ النووی، محی الدین یحییٰ بن شرف:إرشاد طلاب الحقائق إلی معرفة سنن خیر الخلائق، تحقیق:عبد الباری فتح السلفی، مکبة الإیمان ، مدینة المنورة، ١٤٠٨هـ

❁ النووی، محی الدین یحییٰ بن شرف:مقدمه الامام النووی علی صحیح مسلم، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الثانیة ١٤١٥هـ

❁ النووی، محی الدین یحییٰ بن شرف:شرح الامام النووی علی صحیح مسلم، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الثانیة ١٤١٥هـ

❁ النووی، محی الدین یحییٰ بن شرف :التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر ، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف، إحیاء السنة النبویة، بیروت، الطبعةالثانیة، ١٣٩٩هـ

❁ الهروی، علی القاری :المصنوع فی معرفة الحدیث الموضوع، تحقیق:عبد الفتاح ابو غدة، مکتب المطبوعات الإسلامیة، حلب، الطبعة الاولی، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م

❁ الهیثمی، نو رالدین علی بن أبی بکر :مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تصویر دار الکتاب العربی ، بیروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ

❁ الیمانی، محمد بن اسماعیل:اسبال المطر علی قصب السکر ، اثری اداره نشر وتالیف، ملتان

❁ بدر الدین محمد بن إبراهیم بن جماعة : المنهل الروی فی مختصر علوم الحدیث النبوی، تحقیق: د. محیی الدین عبدالرحمن رمضان ، دار الفکر، دمشق، الطبعة الثانیة، ١٤٠٦هـ

❁ تقی امینی، محمد: حدیث کا درایتی معیار ، قدیمی کتب خانه، کراچی ١٩٨٦ء

❁ تهانوی، ظفر احمد عثمانی:قواعد فی علوم الحدیث ، مکتبه المطبوعات الاسلامیه، حلب، مصر ، ١٩٨٤ء

❁ ثناء الله امرتسری: اجتهاد و تقلید، اهلحدیث اکادمی، لاهور، ١٩٦٨ء

❁ جمال الدین قاسمی، محمد:قواعدالتحدیث، تحقیق:محمد بهجة البیطار، دارالنفائس، بیروت، الطبعة الاولی

- حاجی خلیفه:کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، دار احیاء التراث العربی، بیروت
- حسین ذهبی، محمد: التفسیر والمفسرون، دار الکتب الحدیثه، مصر ١٩٧٦ء
- خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی : الجامع لاخلاق الراوی وآداب السامع ، مکتبة المعارف، الریاض، ١٩٨٣ء
- خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی :شرف اصحاب الحدیث مع مقدمه محمد اسماعیل سلفی، الجمعیة اهل الحدیث، لاهور
- خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی : تاریخ بغداد، دار الکتب العلمیة ، بیروت
- خطیب البغدادی، أبی بکر أحمد بن علی بن ثابت:الفقیه والمتفقه، تعلیق:الشیخ اسماعیل الانصاري، دار أحیاء السنة النبویة، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م
- خطیب البغدادی، أبی بکرأحمدبن علی بن ثابت:الکفایة فی علم الروایة، دار الکتب الحدیثة، القاهره
- خلیل بن أحمد الفراهیدی: کتاب العین، دار ومکتبة الهلال، تحقیق:الدکتورمهدی المخزومی، د:إبراهیم الصامرائی
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل:مقدمه التفسیر (المفردات فی غریب القرآن) نور محمداصح المطابع کا ر خا نه ، کراچی
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل:المفردات فی غریب القرآن، نور محمداصح المطابع کارخا نه، کراتشی
- ربیع بن هادی المدخلی:کشف موقف الغزالی من السنة وأهلها ونقد بعض آرئه، مکتبة ابن القیم، المدینة المنورة، ١٤١٠هـ
- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر: اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة، دارالمعرفة، بیروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م
- السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر:الاتقان فی علوم القرآن، سهیل اکیڈمی، لاهور، الطبعة الثالثة ١٩٨٧ء
- شاه ولی الله دهلوی: حجة الله البالغة، نور محمد اصح المطابع کارخانه تجارت کتب، کراچی
- شبلی نعمان: سیرة النبی، مطبع معارف ، طبع چهارم
- شبلی نعمانی :سیرة النعمان، مدینه پبلشنگ کمپنی، کراچی
- شبیر احمد عثمانی :مقدمة فتح الملهم شرح صحیح مسلم ، المکتبة الرشیدیة ، کراتشی

❁ صالح بن عبد العزیز :اصول فقه و ابن تیمیة ، دار النصر ، مصر ، ۱۹۸۰ء
❁ صالح بن عبد العزیز آل شیخ: ا لمعیارلعلم الغزالی فی کتابة السنة النبویة ، دارالوطن ، الطبعة الاولی ، ۱٤۱۰ھـ
❁ صبحی صالح:علوم الحدیث ومصطلحه ، دار العلم ، بیروت ، ۱۹۸٤ء
❁ صبحی صالح ،ڈاکٹر : علوم الحدیث ،مترجم : محمدرفیق چودھری ، اسلامی اکادمی ، لاھور ، ۱۹۸۹
❁ صلاح الدین أبی سعید خیل بن کیکلدی العلائی :جامع التحصیل فی أحکام المراسیل ، تحقیق:حمدی عبد المجید السلفی ، عالم الکتب ، بیروت ، الطبعة الثانیة ، ۱٤۰۷ھـ
❁ طاش کبری زادہ ، احمد بن مصطفی ، مفتاح السعادہ ومصباح السیادہ ، دار الکتب العلمیة ، بیروت ، ۵ ۱۹۸ء
❁ ظفر الامانی بشرح مختصر السید الشریف الجرجانی فی مصطلح الحدیث
❁ عاصم الحداد ، محمد:اصول فقه پر ایك نظر ، اسلامك پبلشنگ ھاؤسنگ ، لاھور ، ۱۹۹۱ء
❁ عبد الحمید بن محمد: لطائف الاشارات ، مطبع مصطفی البابی الحلبی ، مصر ، الطبعة الاخیرہ ۱۹۵۰ء
❁ عبد الرحمن کیلانی: مترادفات القرآن ، مکتبه السلام ، لاھور ، ۱۹۹۹ء
❁ عبد الرؤف قادری دانا پوری:اصح السیر ، نور محمداصح المطابع کارخانه تجارت کتب ، کراچی ، ۲ ۱۹۳ء
❁ عبد العزیز رحیم آبادی: حسن البیان ، اھلحدیث ا کادمی ، لاھور ، ۱۳۸۵ھـ
❁ عبد الغفار حسن: عظمت حدیث ، دار العلم ، اسلام آباد ، ۱۹۸۹ء
❁ عبد الکریم زیدان:الوجیز فی اصول الفقه ، فارن اکیدمی ، لاھو ر ، الطبعة السادسة
❁ عبدالوھاب عبداللطیف: خطبة المحقق علی تدریب الراوی ، دارالکتب العلمیة ، بیروت ۱۹۷۹ء
❁ عبید الله بن مسعود:التوضیح والتلویح ، مکتبه اسلامیه ، کوئٹه ، ۱۹۷٦ء
❁ عثمانی ، ظفر احمد: اعلاء السنن ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامیة ، کراچی
❁ عجاج الخطیب ، محمد:السنة قبل التدوین ، مکتبة وھبة ، الطبعة الاولی ، ۱۹٦۳ء
❁ عجاج الخطیب ، محمد: اصول الحدیث علومه ومصطلحه ، دار الفکر ، بیروت ، ۱۹۸۹ء
❁ عظیم آبادی ، شمس الحق:عون المعبودشرح ابو داود ، نشر السنة ، ملتان ، ۱۳۹۹ھـ
❁ غازی عزیر ، ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت ، فاروقی کتب خانه ، لاھور ،

سن ندارد:

- ❁ کشاف اصطلاحات الفنون ۱، ۳۷، ۳۸، دار الکتب العلمیة بیروت ۱٤۱۸ ھجری۔۱۹۹۸ء
- ❁ کیرانوی ،مولانا وحید ا لز مان :القاموس الجدید ،اردو ۔عربی لغت،إدارہ اسلامیات ،لاھور، ۱۹۹۰ء
- ❁ لقمان سلفی، محمد:اھتمام المحدثین بنقد الحدیث سندا ومتنا، دار الداعی للنشر والتوزیع، الریاض
- ❁ مالك بن أنس، الإمام : الموطأ ، تحقیق وتعلیق: محمد فؤاد عبد الباقی
- ❁ مجیب اللہ گونڈوی: بیان الفوائد فی حل شرح العقائد، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی ، ۱۹۹۲ء
- ❁ محب اللہ بن عبدالشکور:مسلم الثبوت، مطبع انصاری، دھلی، ۱۸۹۹ء
- ❁ محدث روپڑی، حافظ عبد اللہ:درایت تفسیری، مطبع اسٹیم پریس، امر تسر
- ❁ محمد اسحاق، بھتی فقہاءِ ہند، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاھور، طبع اول، ۱۹۷٤ء
- ❁ مسعود احمد بی۔ایس۔سی،مولانا :تفھیم الاسلام بجواب دو اسلام،اھل حدیث اکادمی، لاھور، ۱۳۸۷ھ۔ ۱۹٦۷ء
- ❁ ملا جیون :نور الانوار مع حاشیةقمر الأقمار ، مطبع یوسفی، لکھنو
- ❁ ملا علی القاری ،نورالدین علی بن محمد بن سلطان: شرح شرح نخبة الفکر، دارالکتب العلمیة، بیروت ، ۱۳۹۸ھ
- ❁ مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن ،دارنشر الکتاب الإسلامیة ،لاھور، الطبعة الثانیة والعشرون ،

۱٤۰۸ھ۔۱۹۸۷ء

- ❁ ندوی، سید سلیمان :مقالات سلیمان، اعظم گڑہ، مطبع عارف
- ❁ نواب صدیق بن حسن خان القنوجی البخاری: ابجد العلوم، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۹ء
- ❁ نواب صدیق حسن خان قنوجی:حصول المامول، المکتبة التجاریة، مصر
- ❁ نور الدین عتر:منھج النقد فی علوم الحدیث، دار الفکر، دمشق، ۱۹۹۲ء
- ❁ ولی اللہ دھلوی ، الشاہ :الانصاف فی سبب الاختلاف، مکتبة العلمیة، لاھور، ۱۹۷۱ء
- ❁ الرازی ، محمد بن أبی بکر بن عبد القادر : مختار الصحاح، دارالکتب العربیة ، بیروت
- ❁ سھیل حسن ، ڈاکٹر :معجم اصطلاحات حدیث ، ادارہ تحقیقات ا سلامی ، اسلام آباد، ۲۰۰۳ء
- ❁ بدر الدین بن محمد بن إبراھیم بن جماعة : المنھل الروی مختصر علوم الدیث النبوي ، تحقیق :

محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٦هـ

❁ ابن تيمية ، احمد بن عبد الحليم : مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن القاسم ، مجمع الملك فهد ، مدينة منورة ، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥ء

❁ عز الدين بليق :منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين ، بيروت ، دارالفتح ، ١٩٨٧ء

❁ ابو زهره ، محمد: تاريخ حديث ومحدثين ، ناشران قرآن لميٹڈ ، لاهور

❁ سلفى، شيخ الحديث مولانا محمد اسماعيل:حجيت حديث، اسلامك پلشنگ هاؤس ، لاهور، ١٤٠١هـ ١٩٨١ء

❁ العوني، الشريف حاتم بن عارف :منهج المقترح لفهم المصطلح :دارالهجرة ، رياض ، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م

❁ خالد علوى ، ڈاكٹر : اصول الحديث مصطلحات وعلوم:الفيصل ، لاهور ، ٢٠٠١ء

❁ البيهقى، أبو بكرأحمد بن الحسين : السنن الكبرى مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، الهند ، ١٣٤٤هـ

❁ الذهبى ، محمد بن أحمد بن عثمان :سير أعلام النبلاء: تحقيق شعيب الارناؤوط:مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٤٠٥هـ

❁ ابن صلاح ، أبى عمرو عثمان بن عبد الرحمن :مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت

❁ الأعظمى ، دكتور محمد مصطفى:منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، شركة الطباعة العربية ، الرياض، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م

❁ زركشى ، بد الدين محمد بن بهادر: البرهان فى علوم القرآن/ تحقيق: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشيلى، دار المعرفة ، بيروت، الطبعة الاولى ، ١٩٩٠م

❁ اسلم صد يق ، محمد :قراء ات شاذه شرعى حيثيت اور تفسير وفقه پر اثرات :شيخ زايد اسلامك سنٹر ، لاهور ، ٢٠٠٦ء

❁ ملا على القارى، نور الدين على بن محمد بن سلطان : الاسرار المرفوعة فى الاخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرىٰ:تحقيق محمد بن لطفى ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م

❁ العجلونى ، اسماعيل بن محمد :كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٥هـ:١/ ٤١٦

❁ سرخسى ، شمس الدين :المبسوط، دار المرفة ، بيروت ، ١٣٩٨هـ

❁ روپڑی ، حافظ عبد الله : مودودیت اوراحادیث نبویه ، اداره دینیات جامع قدس ، لاهور

❁ ملا علی القاری ، نورالدین علی بن محمد بن سلطان: المرقاة شرح مشکوةالمصابیح ، مکتبه امدادیه ، ملتان

❁ ابن خلدون ، عبد الر حمن بن محمد :مقدمة ابن خلدون ، دار الجلیل ، بیروت بحواله الفاروق

❁ مفتی شفیع ، محمد : معارف القرآن ، ادارة المعارف ، کراچی ، ۱۹۹۵ء

❁ ابن مفلح ، شمس الدین أبی عبد الله :الآداب الشرعیة و المنح المرعیة ، جمعیة إحیاء التراث الإسلامی ، کویت ، ۱٤۱۸هـ ـ ۱۹۹۷م

❁ صلاحی ، امین احسن :مبادی تدبر حدیث ، فاران فاؤنڈیشن ، لاهو ر ، ۲۰۰۰ء

❁ البانی ، محمد ناصر الدین :سلسلة أحادیث الصحیحة ، مکتبة المعارف ، الریاض ، ۱٤۲۱هـ ـ ۲۰۰۰م

❁ ابن رجب حنبلی :جامع العلوم والحکم ، جمعیة إحیاء التراث الإسلامی ، کویت ، ۱٤۱۹هـ ـ ۱۹۹۸م

❁ ابن ابی حاتم الرازی ، عبد الرحمن بن محمد بن إدریس : العلل الحدیث ، دارالمعرفة ، بیروت ، ۱٤۰۵هـ

❁ ا لبانی ، محمد ناصر الدین :سلسلة أحادیث الضعیفة والموضوعة ، مکتبة المعارف ، الریاض ، ۱٤۲۱هـ ۲۰۰۰م : ۱۰۹۰

❁ القاسم بن سلام ، أبو عبید الهروی :کتاب الاموال تحقیق:محمد خلیل هراس ، دار الکتب العلمیة ، بیروت ، ۱۹۸٦ء

❁ شبلی نعمانی :الفاروق ، مکتبه رحمانیه ، لاهور

❁ النسفی ، ابو البرکات عبد الله بن أحمد بن محمود: تفسیر النسفی ، دار اجیاء الکتب العربیة ، حلب

❁ تقی عثمانی ، مولانا محمد :تکمله فتح الملهم شرح صحیح مسلم ، مکتبه دار العلوم ، کراچی ، ۱٤۱۳هـ

❁ أحمد ، المرتضیٰ الزین: مناهج المحدثین فی تقویة الأحادیث الحسنة والضعیفة ، مکتبة الرشد ، الریاض ، ۱٤۱۵هـ ـ ۱۹۹٤ء : ص۲۸

رسائل

مجله الشريعه ، گوجرانواله

ترجمان القرآن ، لاهور

ماهنامه البلاغ ، كراچى

ماهنامه محدث ، لاهور

ماهنامه معارف (اعظم گڑھ)

مجله دار العلوم ديوبند

بٹالوی، محمد حسین: مجله اشاعت السنه